Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Scrupule et psychasthénie

(suite et fin)

II. — REMÈDE

Compréhension et Sympathie

Quelle doit être, en présence d'un scrupuleux ou d'un simple psychasthénique, l'attitude d'un directeur de conscience ou d'un confident, qui veut leur procurer un soulagement et une aide ? Son premier souci sera de comprendre, aussi nettement que possible et à partir de son origine même, l'état moral à guérir. Connaissance difficile : d'abord en raison de la complexité du mal même, qui n'est pas clairement connu du sujet, et puis, surtout, en raison de la répugnance invincible du scrupuleux à révéler l'existence et la nature de son trouble. Dans cette répugnance il entre à la fois de la défiance, un sentiment d'incompréhension mutuelle, et une sorte de pudeur qui porte le malade à cacher ce qu'il juge obscurément anormal et ridicule, sinon honteux.

Pour arriver à connaître seulement, puis à comprendre le cas à traiter, il s'agit donc de gagner la confiance du sujet. On n'y parviendra que par une compréhension de principe, c'est-à-dire par le sentiment, manifesté et perceptible, d'une complexité réelle à débrouiller et à analyser. On sait que les auteurs recommandent de laisser le scrupuleux s'expliquer au moins une fois, dès l'entrée en contact avec le directeur, pour son apaisement. Comment faut-il recevoir cette confidence ?

D'abord, il s'agira de la provoquer; et l'attitude adoptée la favorisera ou la gênera. Un scrupuleux en général est assez disposé à parler de son mal, mais il arrive aussi qu'il répugne à indiquer le point le plus douloureux, le plus intéressant à connaître : celui précisément où se manifeste la nature psychasthénique de son cas. Et ce ne sera pas chose aisée d'obtenir, en pleine simplicité et mutuelle confiance, la révélation de tous les éléments nécessaires. Mais, une fois supposée, de la part du scrupuleux, la volonté de se faire connaître jusqu'au fond, il faut, de la part du directeur, une disposition initiale sans laquelle la confidence serait vaine. Certains directeurs, en effet, sont prêts à écouter ce qui va leur être dit, avec le sentiment que ce sont là choses déraisonnables, incompréhensibles, qu'il faut entendre pour se prêter charitablement à un caprice, comme on écoute, sans y croire, les doléances d'un petit enfant. Dans cet esprit, on n'aboutira à aucun résultat sérieux. Il faut se dire, au contraire, qu'on se trouve en présence d'un complexe psychologique, délicat et douloureux, anormal il est vrai, mais rationnellement explicable pour qui connaît, au préalable, le mécanisme des lois psychologiques. Il y a un problème à résoudre, difficile : un simplisme de principe, inspiré par l'ignorance ou la paresse, n'obtiendra jamais la solution.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de se borner à l'attitude d'un médecin qui s'intéresse scientifiquement à un cas pathologique ; encore que certains médecins apportent, dans

leurs rapports avec les malades, bien autre chose qu'une curiosité intelligente. La compréhension de principe n'est que la première marque d'une sympathie profonde, humaine, chrétienne. Le psychasthénique y a droit, parce qu'il souffre. Et c'est seulement dans une atmosphère de bonté que s'engendre la confiance nécessaire. Ce n'est pas une sympathie de surface, d'ailleurs, qui pourrait suffire : il faut une disposition à donner de soi, de sa science, de son temps, de son cœur. Et le sujet s'aperce-vra vite de la présence ou de l'inexistence de cette disposition : car le nerveux est en général intuitif, et sent l'attitude véritable où l'on se trouve à son égard. C'est de sympathie vraie et simple que le psychasthénique a besoin tout d'abord. Ce qu'il lui faut, c'est sentir un contact d'âme. L'âme se livre à une âme, dès qu'elle a perçu en elle intelligence et bonté. Dans cette atmosphère, préalablement définie et obtenue, pourra naître la confidence, la difficile confidence, indispensable pour que le cas soit connu, compris, traité.

Il faut remonter à l'événement initial, où la fatigue nerveuse s'est d'abord manifestée, où le choc moral trop rude a été éprouvé. A ce point de vue seulement on sera en état de s'expliquer le mal ; et on aboutira, en repassant, avec plus de lucidité, par les étapes mêmes que le sujet a suivies, au résultat étrange, énigmatique, absurde en apparence, par lequel se manifeste l'état psychasthénique. Du dehors, il n'y a ici, pas plus qu'ailleurs, beaucoup moins qu'ailleurs, rien à comprendre. Pénétrez au dedans, faites coïncider votre psychologie avec celle que vous voulez saisir : tout s'éclaire, et, quelque paradoxal que soit l'acte posé par le malade, il apparaît comme le terme d'un processus rationnel. Il y a en cette matière, comme en toute matière psychologique, un déterminisme délicat et complexe, réel cependant, qu'il faut analyser et surprendre.

A supposer que le sujet ait livré ce qu'il y a de plus douloureux dans son secret, et manifesté l'origine de son

malaise, en laissant connaître l'association initiale d'images, d'impressions, qui a déterminé son état, il faut encore s'essayer à voir plus clair que lui dans son cas. Rares, sans doute, les sujets capables d'analyser par eux-mêmes la nature et la provenance du mal : ceux-là ont moins besoin d'un secours extérieur. La plupart peuvent, probablement, rapporter des faits, sans se les expliquer eux-mêmes. C'est au confident de faire les rapprochements convenables et par ce moyen de rétablir l'ordre causal, de découvrir quelle a été l'occasion psychologique, morale, qui a permis à la fatigue nerveuse d'évoluer en tel sens et d'aboutir à tel résultat. On reconstitue approximativement la genèse et le développement du mal, en ayant soin de ne pas prendre ses conjectures pour des intuitions infaillibles. C'est un problème complexe à résoudre. Il faut parfois remonter très loin dans les impressions antérieurement éprouvées par le sujet, plonger très au fond dans le subconscient, pour présumer, avec quelque vraisemblance, la cause déterminante du malaise. Il faut ici beaucoup de perspicacité, et une volonté ferme, intelligente, de débrouiller le complexe. Il faut aussi beaucoup d'objectivité. Le sujet, bien entendu, pourra faciliter notablement la recherche, si on sait l'interroger comme il faut, et s'il est disposé à répondre en toute confiance. Telle association, purement subjective, entre une action innocente et toute une série de réactions sexuelles, doit, pour s'expliquer, être interprétée elle-même en fonction d'une autre association, notablement différente, qui remonte à douze ans en arrière : impossible, pour qui ignore celle-ci, de comprendre celle-là. Il faut s'abstenir d'ailleurs, en une recherche déterminée, de tout esprit de système, de toute notion préconçue. Aucun cas ne ressemble absolument à aucun autre.

Quand on a vu et compris, il faut faire voir et faire comprendre. C'est la vérité qui délivre. Un psychasthénique n'est pas un fou, si tant est d'ailleurs que la folie soit toujours exactement repérable. De connaître le méca-

nisme par lequel s'est produit et développé le malaise, par lequel il se renouvelle et se déclanche, cela peut aider à la guérison, faciliter le traitement, neutraliser partiellement les influences morbides. Savoir qu'à tel moment, pour telles raisons précises, naturellement explorables et possibles à déterminer, l'on sera porté au pessimisme, au désespoir, au suicide même ; ou bien à quelque violente poussée de sensualité; ou encore à telle impulsion simplement étrange : c'est pour une part avoir triomphé du mal. D'abord, on sera par là préservé de l'affolement, de la sensation d'une fatalité mystérieuse et implacable : on restera, même si la maîtrise échappe momentanément, sur des positions d'ensemble fermes. Et puis, on sera en état de prévenir même le retour du malaise, en corrigeant, par l'emploi de moyens physiologiques, psychologiques, surnaturels, le tour défectueux que pourraient prendre les choses. Savoir pour pouvoir. Une passion rationalisée est une passion à demi maîtrisée. Et l'on peut bien croire que plus le subconscient sera pénétré de raison et éclairé, moins le sujet aura à craindre qu'il n'en sorte, à l'improviste, telle manifestation d'une poussée brutale et aveugle. Voir clair, autant que possible, en soi, pour devenir maître de soi.

C'est pour arriver à ce résultat essentiel que, la plupart du temps, le psychasthénique doit recourir au diagnostic d'un autre. C'est pour apporter la lumière au malade que le confident doit s'essayer, pour son compte, à débrouiller une complexité étrange, à comprendre, à force d'intelligence et de sympathie, la genèse du processus morbide : en même temps que le mal sera mieux connu, c'est aussi le remède qui se laissera connaître.

Appui extérieur provisoire — Reconstitution d'autonomie

Le rôle du confident n'est pas seulement de connaître et de révéler le mal, en vue de déterminer un remède

adapté; il est aussi de prêter au psychasthénique, au scrupuleux, l'appui psychologique et moral que requiert leur état, pour les aider à traverser leurs crises et à en triompher. Le sujet, dans les moments les plus douloureux d'abattement, éprouve un sentiment indicible de solitude; à un certain degré de souffrance le moindre contact lui devient insupportable, et il en viendrait à mal interpréter les paroles que dicterait la délicatesse la plus avertie. Mais il n'est pas moins vrai que c'est là une situation anormale et dangereuse : qu'on laisse passer la période de sauvagerie sans intervenir, puisque l'intervention ne produirait rien. Et qu'on essaie, aussitôt qu'il sera possible, de renouer un lien de sympathie. Il faut beaucoup de discrétion auprès de ces malades le plus souvent ombrageux. En s'y prenant avec le tact voulu, on rendra le plus grand service au psychasthénique en le faisant sortir de son isolement, en lui donnant le goût de recourir à une sympathie éprouvée dans les moments difficiles. C'est là notamment le plus sûr préservatif contre la tentation de suicide.

Dans la psychasthénie proprement dite, l'action du confident se bornera souvent à entendre l'aveu d'une détresse arrivée au point critique, ou même simplement à apparaître comme élément de sympathie et comme une raison d'espérer. Dans le scrupule, l'influence exercée sur la volonté chancelante est plus caractérisée et plus efficace. Le scrupuleux ne se dérobe pas, il cherche à s'appuyer, et même d'une façon excessive. On pourra donc intervenir de façon plus précise et plus immédiate, plus fréquente aussi, quoique toujours avec discrétion, pour obtenir, à force de fermeté et de douceur, que le sujet s'en tienne à une ligne de conduite déterminée et s'abstienne à tout moment de remettre en question toutes choses. Il se peut d'ailleurs que certains psychasthéniques simples souffrent du besoin de direction. Alors, comme vis-à-vis du scrupuleux, le danger est d'exagérer son intervention et de tendre inconsciemment à la rendre

permanente et débilitante pour la personnalité du sujet.

L'appui fourni au psychasthénique et au scrupuleux doit toujours être considéré comme provisoire, du provisoire qui dure d'ailleurs aussi longtemps qu'il le faut. C'est une suppléance, et il ne faut jamais oublier le caractère de l'influence exercée. Le plus mauvais service à leur rendre serait d'accroître, par une action indiscrète, leur état de doute et d'hésitation, d'exagérer encore leur pusillanimité. Le but doit être, bien au contraire, de leur faire retrouver l'autonomie psychologique et morale, la direction ferme de leur propre conduite. Aussi une personnalité forte doit viser à rendre son intervention aussi délicate que possible, à s'effacer devant la personnalité de l'autre, qu'il faut réveiller et ranimer. Bien loin de se substituer au sujet, il faut lui redonner le goût de la décision nette, de l'action spontanée, de la responsabilité vaillamment endossée. S'il faut pénétrer au dedans pour exercer une action efficace, ce ne doit pas être par un envahissement : il faut aller retrouver les énergies assoupies et les stimuler intelligemment, avec le plus grand respect de la spontanéité personnelle et de la loi d'immanence.

Obéissance aveugle du scrupuleux — Recours au principe réflexe

En ce qui concerne précisément le scrupule, on voit en quel sens il faut entendre et appliquer la règle classique de l'obéissance aveugle. Certains directeurs en abusent sans s'en rendre compte, et en profitent pour maintenir dans une tutelle perpétuelle des âmes qu'il faudrait affranchir et rendre à elles-mêmes. L'obéissance est un simple moyen ; elle doit viser à libérer, non à opprimer. Et sans doute certains scrupules congénitaux exigeront un emploi constant de cette méthode : mais ce n'est là qu'un pis-aller. Encore dans l'usage qu'on en fait doit-on donner au sujet le sentiment de sa spontanéité, réveiller le goût de l'autonomie personnelle.

S'il est évident que, pour commencer la cure, il faut

nécessairement substituer à la conscience scrupuleuse une règle étrangère dont la fermeté supplée à l'instabilité du malade, il apparaît aussi clairement que pareil procédé a un caractère essentiellement provisoire : plus vite il disparaîtra, moins fréquemment on y recourra, plus la guérison aura chance aussi de progresser et d'aboutir. Dans de nombreux cas cependant, la tendance scrupuleuse demeurera, et le doute de conscience exigera, non plus l'obéissance aveugle à une consigne du directeur, pour être résolu, mais l'intervention d'un principe réflexe approprié à la situation anormale du sujet. C'est là une solution moyenne, pratique, à laquelle on peut avantageusement se rallier aussi vite que possible. Sur les points difficiles où la certitude directe est inaccessible au scrupuleux, incapable de fixer son jugement par suite de sa crainte morbide, on lui enseignera à faire intervenir, avec les modifications convenables à son état, le principe même du probabilisme : qu'une obligation douteuse est inexistante.

L'obligation est douteuse dans le cas de scrupule caractérisé, quand la considération d'un cas en vue d'une solution pratique entraîne l'état de trouble. La constatation de ce résultat suffit donc pour que le scrupuleux se juge libre de poser à son gré l'action, qu'il serait porté, par son scrupule même, à croire défendue. Cette conclusion suit naturellement de la tendance à exagérer sur tel point ou de façon générale l'obligation morale : en quoi consiste précisément le scrupule. Si l'obligation existait réellement, le scrupuleux n'aurait ni doute, ni hésitation, ni trouble. Il est troublé parce qu'il sent d'une part l'inexistence de tel devoir, et que par ailleurs il craint invinciblement de prononcer en sa faveur, faute d'une certitude métaphysique en ce qui concerne la licéité de son action. Mais une telle certitude est inutile, et d'ailleurs impossible en pareille matière. Il n'est que juste, il est moralement nécessaire de mettre à l'aise la conscience que torture ce déchirement en deux sens divers.

Il importe de bien faire comprendre ce principe au scrupuleux caractérisé, de lui apprendre à en faire un usage net et prudent, conformément à son état. C'est simplement lui enseigner qu'on ne saurait être tenu à l'impossible. Car il est psychologiquement impossible au sujet d'aboutir à une solution directe d'un cas douteux en une matière où porte son scrupule. Il faudrait donc le vouer perpétuellement au contrôle d'un directeur, si on ne lui fournissait un moyen, adapté à sa situation, de résoudre les doutes pratiques. Il y a là une voie ouverte vers une libération possible, plus ou moins rapide, plus ou moins radicale, plus ou moins définitive. Ce sera beaucoup si l'on a redonné à la conscience timorée la possibilité et le goût de recouvrer, fût-ce partiellement, son autonomie personnelle.

Action et Objectivation

La mise au point de ce principe vise à rendre au scrupuleux sa capacité d'action. Au scrupuleux, comme à tout psychasthénique, qui l'un et l'autre sont menacés d'une paralysie morale et sociale, c'est le goût et le moyen d'agir qu'il faut rendre tout d'abord. Se croyant voués à l'insuccès, comment auraient-ils le désir d'entreprendre et de réaliser quelque chose ? Inadaptés au réel, conscients de leur insuffisance et portés à l'exagérer, comment en viendraient-ils à concevoir, à se décider pratiquement, à faire ? Ils se séparent donc de l'ambiance, avec le sentiment douloureux de leur bizarrerie ; ils se replient sur eux-mêmes et de plus en plus se subjectivent. Où est le véritable remède, fondamental ? Nulle part ailleurs que dans l'action qui objective.

C'est à l'action que les stimulera le confident sympathique qui aura gagné leur confiance, par son encouragement, par son aide. C'est à l'action que son directeur poussera le scrupuleux. Le psychasthénique qui demeure inerte est près de capituler : l'inaction totale est une me-

sure extrême, pour gens exténués, jusqu'à une reprise minima de forces. Dès qu'il y a quelque force physique, morale, il faut agir. C'est le remède à tout ennui morbide, à toute introspection maladive. Mais il s'agit, bien entendu, d'une action proportionnée aux forces, progressive, d'une action qui plaise; nullement d'une action qui surmène et qui rebute. Tout le problème consistera souvent, pour le guide du psychasthénique, ou pour le psychasthénique lui-même, capable d'analyser son état, à découvrir la forme d'activité exactement adaptée aux goûts et aux disponibilités du moment. L'indice le plus sérieux de prostration totale, c'est le dégoût de toute activité, quelle qu'elle soit, comme il survient parfois après des chocs moraux ou un surmenage physique particulièrement graves. Mais ici, il s'agira précisément, pour l'entourage du malade, de chercher ce qui fera sortir celui-ci de son atonie générale : sport, art, étude, pratique quelconque, peu importe le point d'application de cette activité. Une fois celle-ci réveillée, on est sur le chemin du succès. Un psychasthénique conscient de son mal, et qui forme la volonté habituelle d'agir en dépit de tout, est à moitié guéri : car il tient le moyen de faire face aux difficultés les plus graves, de sortir rapidement des crises les plus pénibles. Autant le repliement sur soi est malsain, autant la volonté d'action est bonne pour un nerveux en déficience. Et, bien entendu, c'est à l'activité professionnelle qu'il faut donner la préférence. Il n'est pas bon qu'un psychasthénique occupe une situation trop compliquée, surchargée de responsabilités. Il est encore moins bon qu'il en vienne à abdiquer totalement, sauf impossibilité caractérisée, constatée par de bons juges, son occupation habituelle. Très souvent il y aurait moyen de tenir avec un effort énergique et un appui sympathique. Par ailleurs, l'abdication même temporaire produit sur la psychologie un effet désastreux de vide et d'anéantissement. Rien n'est plus douloureusement senti alors que cette impuissance imaginaire à laquelle le sujet se

croit voué de façon définitive. On ne méconnaît pas ici la nécessité absolue de ménagements, de repos, de sommeil supplémentaire : mais il s'agit avant tout de distraire et d'occuper convenablement le sujet, de l'objectiver. Il y aura moins de fatigue pour lui à se tourner vers le dehors par l'action, qu'il n'y en aurait à rentrer au dedans par l'inertie.

L'action a pour effet d'empêcher l'imagination du sujet de s'exercer à vide et d'enfanter les idées les plus déprimantes, elle a pour effet aussi de désensibiliser une psychologie de sensibilité morbide. On sait en quoi consiste telle méthode de rééducation de l'attention, qui fait appel à des moyens très élémentaires et qui obtient de très bons résultats : le malade est en voie de guérison quand il s'intéresse avec précision à quelque chose d'extérieur. Mais l'action, l'action qui plaît surtout, exerce sous ce rapport une influence de tout premier ordre. Il ne s'agit pas de diminuer la vie sensible de tels sujets : on n'y parviendrait pas. Il faut seulement l'objectiver. Qu'au lieu de s'enfermer en eux-mêmes pour approfondir indéfiniment leurs impressions physiques et morales déprimantes, ils consentent à exercer leur activité sensorielle extérieure. Ces sensations-là, puisées dans la nature ou l'art, sont bonnes. Mais l'action proprement dite est plus saine encore et plus tonifiante. On pourrait comme exemple donner celle qui s'exerce dans le jeu. Une fois qu'on est parvenu à se laisser prendre par l'intérêt engagé, il n'y a plus à craindre de retour sur soi-même : on appartient entièrement au calcul mental ou au calcul musculaire, suivant la nature du jeu. Toute activité, une fois qu'on s'y adonne avec une certaine ardeur, a pour effet inévitable de freiner l'exercice immodéré de la sensibilité intérieure : c'est la condition même pour qu'elle puisse être pratiquée. Si l'imagination se concentre sur un objet précis du dehors, si la sensibilité est amenée à se détacher des impressions personnelles concernant le corps ou l'âme : alors le psychasthénique est en état de redevenir

normal, par des exercices méthodiques et progressifs.

Si l'action a une telle valeur d'assainissement, elle le doit à son caractère de réalisme total. La spéculation offre au sujet qui aime l'étude de grandes ressources qu'il ne faut pas négliger pour aider la guérison. Mais elle risque souvent de provoquer une fatigue nerveuse excessive, et surtout d'amener finalement le psychasthénique à un retour sur lui-même. Dans certaines périodes critiques, il est difficile d'y recourir. Au contraire, l'action proprement dite, celle qui se concrétise en un résultat matériel, moral, social, semble présenter un intérêt plus général et plus total. C'est un fait que, dans certaines détresses, la pratique de l'œuvre charitable peut seule parfois rendre le goût de vivre. On ne l'a plus pour soi; on le garde pour les autres. Et c'est à l'honneur de l'humanité, sans doute, que le pessimisme engendre souvent la commisération et une volonté de soulager la souffrance des autres. Faite dans un intérêt personnel ou par altruisme, l'action engage tout l'être dans le réel, en raison de son caractère concret et vital. Voilà pourquoi, plus que tout autre remède, elle convient pour ranimer les forces vitales saines, pour les stimuler : elle est vivifiante parce qu'elle développe toutes les ressources de l'être.

L'action est bonne encore parce qu'elle concentre toute l'attention du sujet sur le moment présent. Il n'est plus question du passé qui opprime et hante psychasthénique et scrupuleux. Il n'est pas question de l'avenir : on y pensera en son temps. Il s'agit de réaliser maintenant quelque chose. Ainsi est-on amené à négliger ce qui paralyse, les aspects vains et fantastiques, pour se tourner vers le réel, vers la réalisation. Le psychasthénique gagnerait beaucoup, et le scrupuleux aussi, s'il parvenait à oublier à chaque instant, de parti-pris, ce qu'il vient de faire, la responsabilité encourue, pour infléchir à chaque moment en une direction nouvelle la ligne de son développement. Le coureur n'a pas le temps de regarder en arrière. Il attend pour cela d'être parvenu au terme. Ainsi

convient-il que le psychasthénique ne regarde le passé qu'en des conditions bien définies de calme, et autant que possible dans une conversation avec un confident, à de certains intervalles assez longs. Les choses lui apparaîtront alors sous leur véritable aspect, et il pourra utilement dégager la leçon de ses fautes et de ses réussites. En ce qui concerne l'avenir, il a tout intérêt à limiter ses vues de ce côté autant qu'il est possible : il n'y trouverait que matière à inquiétude, et l'imagination y serait à l'aise pour créer ses fantômes gênants. S'en tenir à l'action présente, d'une façon aussi stricte que possible, vivre l'action présente, être son action présente : voilà ce qui peut affranchir le psychasthénique et le scrupuleux.

Méthode positive indirecte

C'est donc une méthode nettement positive qu'il faut préconiser pour traiter psychasthénie et scrupule : on entend par là le souci de montrer aux sujets ce qui est à faire, le progrès à réaliser en eux et autour d'eux. C'est d'optimisme qu'ils ont besoin, eux surtout.

On est étonné d'ailleurs de la nécessité qui se révèle d'une méthode positive et optimiste dans la plupart des cas, même quand il s'agit de psychologies normales. Que d'âmes bien disposées obtiendraient un meilleur rendement si, au lieu de leur montrer simplement ce qui est à corriger et à réprimer, on leur faisait rectifier ce qu'il y a en elles de défectueux en les portant vers des réalisations meilleures! S'imagine-t-on guérir une timidité, une défiance de soi, une hésitation à agir (formes atténuées de psychasthénie) avec une méthode répressive, introspective, immodérément ascétique? Ou plutôt c'est d'ascèse positive, sans introspection excessive, que la plupart ont besoin. On les intéresse en leur montrant quelque chose à créer, à faire. On les décourage en leur montrant simplement ce qu'il faut supprimer, détruire. C'est toute une conception de la morale qui se retrouve ici : la loi

nous est donnée pour un meilleur développement de nous-mêmes, pour un aboutissement humain. Elle ne nous demande pas d'abdiquer notre humanité, mais de l'émonder pour la rendre plus riche, plus harmonieuse, plus parfaite. C'est une erreur de présenter le renoncement sans la compensation qui le justifie.

L'erreur est plus grave quand on s'adresse à des psychasthéniques, c'est-à-dire à des gens foncièrement pessimistes, qui sont déjà trop disposés à croire impossible leur perfectionnement et leur rendement social. Il faut donc, chez eux surtout, développer le goût de vivre, d'agir, la confiance en un progrès positif. C'est bien plutôt de les défendre contre eux-mêmes après leurs faiblesses, même morales, qu'il s'agit, que d'accroître en eux le sentiment du péché et de la fragilité. Ils ne l'ont que trop déjà, et ce vertige suffirait à les faire tomber. Mais certains directeurs de conscience, ignorant cet inconvénient, stimulent de façon indiscrète ces âmes inquiètes par des reproches qui accroissent le trouble et n'aboutissent qu'à créer le découragement.

Cette méthode positive doit être en même temps indirecte : on entend par là la nécessité d'éviter toute lutte, corps à corps, contre la difficulté d'ordre sensible ou imaginatif qui surgit, contre l'idée fixe, contre l'impulsion. C'est un conseil classique qu'il faut simplement négliger les images mauvaises et les tentations sensuelles sans s'y arrêter aucunement. Ce conseil doit s'étendre à la répression de tout phénomène psychasthénique. Il serait extrêmement dangereux de s'y attaquer d'une façon immédiate et comme de front. Ce qui s'impose comme tactique, c'est la diversion qui fait passer à côté de la difficulté en la négligeant. Ce qui convient, c'est une disposition ferme à considérer la chose comme inexistante, ne la regardant pas, même pour la réprouver. En raison des lois psychologiques, s'arrêter à un élément sensible ou imaginatif, pour le considérer, c'est s'exposer à en accroître l'intensité. Il faut procéder ici comme à l'égard de la

passion : prétérition, silence, éloignement, distraction. Il n'y a pas d'autre méthode possible.

Contre l'obsession et l'impulsion

Il convient d'ailleurs d'examiner de plus près la méthode qui s'impose dans la lutte contre le phénomène psychasthénique, en particulier contre l'idée fixe et l'impulsion. On sait que le sentiment le plus douloureux, après une crise, est celui d'un hiatus ouvert entre la vie normale et le moi anormal, par conséquent entre le développement psychasthénique issu du subconscient d'une part, et d'autre part les éléments sains qui constituent l'activité raisonnable du sujet, et les convenances sociales auxquelles d'ordinaire il se conforme. Livré à lui-même, sous la réaction pénible qui succède à la crise, le psychasthénique se laisse aller à l'obsession de sa déchéance personnelle, sociale, que d'ailleurs il s'exagère notablement. La plupart du temps, le déchet est minime, moralement et socialement : parce que, là même où une matière grave serait directement engagée, la délibération n'a pu se faire avec le minimum requis de liberté; et parce que le phénomène, tel qu'il se manifeste à autrui, représente une énigme indéchiffrable, qui passe pour un acte d'originalité — rien de plus. C'est l'attitude embarrassée du psychasthénique qui est ici le plus à craindre et qui risquerait de laisser deviner quelque chose du douloureux secret.

Mais ce secret n'intéresse pas le vulgaire, qui n'y verrait qu'une raison de déprécier le sujet, qui ne comprendrait rien au mécanisme psychophysiologique qu'il recèle, et ne saurait juger correctement de l'état morbide dont il s'agit. Le psychasthénique a parfaitement raison de refermer sa vie intime et de n'en révéler le mystère qu'à bon escient. Il est bon, a-t-on dit, qu'il y ait une voie ouverte pour une confidence et une direction morale intelligente : cela suffit. Moins le malade laissera percer de sa

souffrance intime, mieux ce sera. Il y a là un excellent exercice d'énergie extérieure qui entraîne au dedans une heureuse réaction. De devoir rester au dehors impassible, cela aide à maintenir la contenance intérieure.

Il est bon que le sujet ne s'attarde aucunement au sentiment de sa déchirure morale : il faudrait, si l'on ose dire, « recoller » aussitôt la blessure en se disant qu'elle n'est pas grave et ne menace pas les œuvres vives. Moins il y aura d'interruption consentie dans l'activité normale du dedans et du dehors, plus vite aussi sera réparée la déficience, moins graves seront les conséquences. Ce qui est essentiel au psychasthénique, ce qu'il faut créer chez lui, sinon pour le guérir, du moins pour l'aider à vivre et à « rendre » malgré tout, c'est la volonté invincible de dépasser, à chaque instant, la déficience qui s'est produite dans sa vie, de reprendre, après chaque difficulté, la voie normale, le devoir quotidien, la tâche sociale, comme si rien ne s'était passé, comme si aucune source morbide n'existait en soi. Oublier aussitôt le passé et se tendre, au-dessus de l'hiatus franchi, vers la réalisation présente : tel est le remède qui sauve. Ici l'énergie personnelle convenablement entretenue par l'optimisme, la sympathie, les vérités religieuses et la grâce, peut obtenir un énorme résultat. Malheur au contraire à celui qui se laisse aller à la dérive !

Quelle attitude faut-il conseiller, en face de la difficulté telle qu'elle se présente à longue échéance ou de façon immédiate ? Comment lutter en particulier contre l'obsession et l'impulsion telles que le psychasthénique, le scrupuleux, en sont si souvent la victime ? La première condition du succès est, semble-t-il, de créer et de maintenir, lors de la crise elle-même qu'on sent venir, une disposition d'optimisme et un sentiment de confiance. Ce qu'il faut d'abord si on veut triompher, c'est ne pas avoir peur. La crainte suffirait à faire naître, ou du moins à accroître, la difficulté.

Mais ici des distinctions s'imposent suivant la nature

du phénomène auquel on se trouve avoir affaire, et suivant l'intensité aussi de la tendance morbide. Il y a en effet des actes qu'il faut simplement réprouver et inhiber, non par lutte directe, mais par diversion loyale et positive. Qu'on ne parle pas de refoulement, mais simplement de discipline nécessaire. Il en est ainsi quand il s'agit de difficultés sexuelles caractérisées. Moralement, et même d'un simple point de vue psychophysiologique, l'abstention s'impose. Il se pourra que le sujet succombe, avec une responsabilité d'ailleurs atténuée, notablement en cas de psychasthénie nettement déclarée, et si par ailleurs l'ensemble de la conduite morale est saine. Mais il ne peut être question d'aucun compromis à l'avance : il serait sous tous rapports désastreux. Ce qu'il faut, c'est une tactique intelligente pour diminuer et supprimer la difficulté, par la mise en œuvre des moyens physiques, psychologiques, surnaturels.

Si l'on se trouve en présence d'un acte que la morale ne réprouve pas, mais que les convenances sociales semblent contre-indiquer, il y a deux méthodes entre lesquelles on peut hésiter, et qu'on ne peut départager à priori. Chaque cas est à examiner pour lui-même. Si la tendance morbide est faible, il y aura intérêt à traiter par la diversion sa manifestation extérieure, en l'empêchant indirectement de se produire, mais sans paraître y attacher autrement d'importance. La chose sera surtout à conseiller si l'acte dont il s'agit se présente véritablement comme anormal. Qu'on amène le sujet à en sourire lui-même, qu'on écarte adroitement son attention par diversion positive; jamais par lutte directe, jamais en laissant s'accroître la peur maladive et le sentiment d'anomalie, qui augmente le vertige.

Si la tendance morbide a acquis une certaine intensité, cette méthode risque d'être inefficace. Il faut alors prendre la difficulté en face, telle qu'elle est, non pas en vue d'une répulsion et d'un refoulement, qui seraient chose extrêmement dangereuse, mais en vue d'une normalisa-

tion du phénomène, autant qu'il est possible. S'il s'agit d'un acte qui peut s'expliquer rationnellement, il n'y a aucun intérêt à l'empêcher de se produire : c'est en multipliant inconsidérément les « tabou » qu'on développe une mentalité de crainte et qu'on favorise la naissance de certaines anomalies, qui ne se produiraient pas dans une atmosphère saine et de confiance. Si l'acte paraît étrange, anormal, qu'on essaie de le rendre rationnel autant que possible. Rationaliser et normaliser, c'est ici le seul parti possible. On procurera ainsi le calme au prix de quelques soubresauts préalables. Il faudrait dans un cas de ce genre conseiller une façon d'agir aussi nette et catégorique que possible : que le sujet juge nettement son acte comme normal, cesse de lutter contre l'impulsion, et bien mieux prenne l'initiative de le poser de lui-même dans les conditions déterminées par lui. Il s'affranchira et redeviendra maître du terrain.

Cette même remarque s'applique au cas le plus compliqué, qui reste à considérer, celui d'une liaison purement occasionnelle et subjective, entre une impulsion innocente et un réaction moralement mauvaise. On retrouve ici le principe du volontaire indirect, dans une application assez délicate. D'où provient une telle connexion entre une chose innocente et une chose défendue ? il serait difficile de l'expliquer sans remonter à l'association originelle, souvent fort ancienne et mystérieuse pour le sujet lui-même. Si l'intention est droite, on ne voit aucune raison d'interdire une action qui n'a par elle-même aucune relation objective avec le mal occasionnel qu'elle fait naître. Le tout est donc de purifier l'intention du sujet autant qu'il est possible. Il demeurera souvent une zone douteuse assez trouble où les motifs subconscients moins avouables se mêlent aux motifs sains et agréés par la conscience claire. Mais on ne saurait hésiter à permettre l'action, si le traitement de la psychasthénie le requiert : c'est le cas si l'impulsion est trop forte, le refoulement trop pénible, et si l'accomplissement de l'action bonne

provoque par lui-même un soulagement au sujet obsédé. Reste à limiter et à enclore même la conséquence occasionnelle de l'antécédent. Cette disjonction devra être loyalement et rationnellement tentée : c'est une dissociation d'images et d'impressions à opérer, conformément aux lois psychologiques qui commandent cette matière. Il conviendra de procéder par expériences progressives, judicieusement calculées, faites avec netteté et maîtrise de soi. On parviendra, après quelques difficultés, à dominer suffisamment le phénomène morbide, et à faire disparaître la conséquence mauvaise. Ce traitement peut paraître, psychologiquement et moralement, hardi. Il n'est pas à appliquer sans précautions et sans nuances. Mais il semble que, dans certains cas, toute autre issue soit impossible.

Importance du facteur religieux surnaturel

Dans cette voie douloureuse où le mène son mal crucifiant, et dans les étapes difficiles de sa médication, le psychasthénique, le scrupuleux, a surtout besoin d'une force morale, dont il faut, en terminant, indiquer la vraie source. L'importance du facteur religieux, sous ce rapport, apparaît considérable ; et sans doute n'est-il pas nécessaire d'être croyant pour admettre comme un fait l'influence psychologique qu'il exerce sur une volonté déprimée. Pour le chrétien, cette influence se double d'une influence plus réelle encore, mais surnaturelle et cachée à la raison : influence exercée immédiatement par Dieu lui-même. C'est sur ce double plan qu'à notre point de vue il faut considérer l'appoint que procure dans la lutte la foi religieuse.

Elle a pour premier effet de montrer en toute circonstance, à celui qui la possède, les vraies raisons de vivre. Celles-ci ne tendent que trop à s'estomper aux yeux du psychasthénique dans les crises qu'il traverse. Dans son isolement, il sent tout terrain solide se dérober sous ses

pas : à quoi bon continuer une vaine résistance ? Et puisque aucun espoir n'apparaît d'arriver jamais à se dépouiller de soi-même, pourquoi ne pas abdiquer tout de suite ? La tentation surgit à quelque moment, presque inévitable. Dans la conscience du croyant, elle sera beaucoup plus difficilement accueillie. C'est que pour un chrétien, en dépit de toute souffrance, la vie qui vient de Dieu reste chose bonne, dont on peut toujours tirer parti. Jamais rien n'est définitivement perdu. Il demeure en tout état de cause le devoir de vivre, parce que la vie est service de Dieu.

Dans la souffrance, le chrétien sait qu'il n'est pas seul. La solitude morale est peut-être la plus terrible épreuve du psychasthénique : il se sent, à certains moments, inéluctablement séparé de ceux qu'il aime par une incompréhension insurmontable; il se sent même dans l'impossibilité de traduire exactement ce qu'il éprouve. Mais il y a quelqu'un qui a ressenti un dégoût encore plus profond, qui a souffert d'une solitude plus douloureuse et plus totale : c'est le Christ dans son agonie. Et s'il est resté seul en cette crise, c'est bien en partie pour que, nous, nous ne restions jamais seuls dans les nôtres. Il est bien, à de certains moments, le seul qui puisse comprendre sans même qu'on s'exprime, le seul aussi qui puisse se faire entendre quand l'âme se ferme à toute voix humaine.

Surtout, par la grâce, il est le seul qui puisse intimement pénétrer l'âme dans sa détresse, lui redonner, avec le sentiment d'un amour partagé, celui d'une force divine qui aide à surmonter la douleur. Qu'importe après tout la souffrance pour celui qui a compris quelque chose de la croix du Christ ? Il finit par en apprécier la valeur humaine de formation virile, la valeur divine de rédemption. Elle apparaît alors féconde et bonne. Et le chrétien tout naturellement l'unira à celle-là même du Christ pour le salut d'un grand nombre. Dans cette conviction intime d'une âme croyante se trouve la force secrète de surmon-

ter les pires tentations d'abdiquer, d'accueillir avec sérénité, d'employer énergiquement la douloureuse épreuve. Après chaque défaillance de sa psychologie diminuée, elle se relèvera plus confiante et plus vaillante, avec le sentiment d'un enrichissement mystique. Heureux le psychasthénique qui a été éclairé de cette lumière : sa vie pénible cesse d'être à ses yeux une énigme affreuse et indéchiffrable.

Ce remède, avec sa valeur psychologique et surnaturelle, ne dispense pas des autres moyens naturels qui ont été signalés : le psychasthénique a besoin du secours d'une confidence compréhensive et sympathique, pour un minimum, en de certaines difficultés qu'il ne pourrait surmonter seul. Il a besoin surtout de connaître rationnellement son mal, de reconstituer son autonomie contre toutes les tentations d'abandon et toutes les menaces d'effondrement, de s'objectiver dans une activité saine, intelligemment calculée, nettement engagée, constamment poursuivie. Il reste que le principe de la vraie force et de la vraie vie, dans cette lutte contre les germes morbides, demeure bien la croyance en un Dieu bon qui a daigné, par amour pour nous, adopter et diviniser la souffrance.

Séminaire Saint-Thomas,
Merville (Nord).

E. Rolland.

Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus

(suite et fin)

§ III

L'Éloge de saint Antoine de Padoue par Thomas Gallus

1. — Le jugement des historiens relatifs à l'authenticité de cet éloge.

La *Legenda Antiqua* et le *Liber miraculorum* parlent avec une telle précision de cet éloge de saint Antoine par Thomas Gallus dont ils rapportent même les paroles, qu'il est impossible de penser que les auteurs aient imaginé de toutes pièces ce récit. Glassberger, par ailleurs, semble avoir vu le commentaire sur la hiérarchie dont parle le *Liber miraculorum*. Cependant les plus érudits parmi les médiévistes ont douté de l'existence de ce commentaire de Thomas Gallus, et de l'éloge que l'abbé de Verceil aurait fait de saint Antoine. En 1882, le P. Denifle pensait que la chronique des XXIV Généraux n'était, pour ce qui regarde le thème vercellien, qu'une amplification absolument légendaire : « Où se trouve », écrit-il, « le passage de la Hiérarchie céleste, dans lequel Thomas Gallus aurait décerné un grand éloge à saint Antoine? Je serais bien reconnaissant à celui qui pourrait me le montrer. Jusque-là je reste de cet avis que le passage en question s'est formé petit à petit par l'apport des différents chroniqueurs. Le *Vita* publié par Surius dit simplement que l'abbé de Verceil fit l'éloge de saint Antoine « in con-

ventu fratrum suorum »... Plus tard c'est dans un commentaire que Thomas Gallus aurait écrit cet éloge (1). »

(1) P. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, VI (1882), H. IV, p. 714 : « Zum Schlusse noch eine Frage : Wo findet sich die Stelle des *Abbas Vercellensis De caelesti hierarchia*, worin er dem hl. Anton grosse Lobsprüche spenden soll ? Ich wäre einem jeden dankbar, wenn er sie mir zeigen würde. Bis dahin halte ich an der Ansicht fest, die Stelle habe sich erst nach und nach bei den Chronisten gebildet. Die *Vita* bei Surius weiss nur, der *Abbas Vercellensis* habe dem hl. Antonius « *in conventu fratrum suorum* » die grössten Lobsprüche gespendet. Später lesen Die Chronisten diese Stelle schon in Commentare. In meinem grösseren Werke werde ich auf die Gründe der Metamorphosen in der Antonius legenden aufmerksam machen. »

E. Lemp ne doutait pas de l'authenticité de cet éloge. Voir *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI (1890), p. 303 : « Von Wert ist eine Bemerkung des Abtes Thomas von Vercelli über Antonius in seinen Extractiones de coel. hierarchia. » Et à la note 5 de la même page, Lemp écrit : « Die Schrift des Thomas im Cod. Laurenz. Plut. XVI siehe Denifle, Universitäten I, 730, Anm. 216. Die Stelle am richstigsten wohl wiedergegeben im Supplementband der Acta S. S. zum Juni, T. VI, p. 124, ebenso im De la Haye's Opera S. Franc. et S. Antonii. In breiterer und überarbeiteter Fassung im Liber Miraculorum, n. 19 und bei Wadding, Annales II, 49. » Lemp fait ici bien des confusions. L'éloge de saint Antoine ne se trouve point dans l'*Extractio*, et d'autre part, c'est dans l'*Expositio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*, et non sur la *Hiérarchie Céleste* que Thomas Gallus parle de saint Antoine.

Amort, dans son ouvrage *Plena ac succincta Informatio de statu totius Controversiae, quae de authore Libelli de Imitatione Christi inter Thomae Kempensis Canonici Regularis et Ioannis Gersenis Ordinis S. Benedicti Abbatis Patronos jam a centum annis agitatur, ubi simul utriusque partis Argumenta juxta Leges artis criticae expenduntur.* Augustae Vindelicorum, MDCCXXV, p. 126, rassemble les témoignages de Marc de Lisbonne, de H. Sedulius, de Wadding, de Pierre Rodolfo pour prouver que saint Antoine a suivi les leçons de Thomas Gallus à Verceil; p. 132 il démontre que le maître de saint Antoine s'appelait bien Thomas et non pas Jean [Gersen]. — Dans un autre travail, *Deductio critica, qua juxta*

En 1887, les éditeurs des *Analecta Franciscana* font suivre la réflexion de Glassberger : « Quaere in praedicto commento », de cette note : « Sed invenire minime potest... (1) » En 1897, ils ajoutent qu'ils doutent fort que Glassberger ait vu le commentaire en question, et que, par ailleurs, les plus grands érudits l'ont recherché avec le plus grand soin, mais en vain (2).

Cependant, en 1887, dans son ouvrage *S. Antonio di Padova e suoi tempi* (1195-1231) (3), Salvagnini avait cherché à éclairer le problème de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus. Cet éloge, selon lui, était bien authentique (4). Les paroles de l'Abbé de Verceil rappor-

sanioris criticae legis moraliter certum redditur Vera, Thomam Kempensem librorum de Imitatione Christi authorem esse, cum responsione ad oppositiones Gersenistae Schyrensis Frivolas, Augustae Vindelicorum, 1761, p. 268, rapporte l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus, dans la forme imaginée par les récentes biographies du saint franciscain. Voir aussi *ibid.*, p. 282-283; Oudin, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiasticis*, t. III, Lipsiae, 1722, col. 11; Fabricius, *Bibliotheca Mediae Infimae Latinitatis*, t. VI, p. 263; dans le *Kirchenlexikon*, t. XI, Fribourg en Brisgau, 1899, col. 1691, Zweck, à l'article *Thomas von Vercelli*, écrit par contre : « Unrichtig ist jedoch die Gewöhnliche Angabe, wonach zu Vercelli der hl. Antonius von Padua für einige Zeit sein Schüler geworden sei. »

(1) *Analecta Franciscana*, t. II, 1887, n. 4.

(2) *Ibid.*, t. III, p. 130, n. 9 : « Ubi et an P. Glassberger istud Commentarium revera viderit decidere non possumus, sed valde dubitamus quin inspexerit... Etiam alii viri doctissimi hunc locum qua potuerunt diligentia quaesierunt, sed eum non invenerunt. »

(3) Torino-Napoli, L. Roux.

(4) Salvagnini, *op. cit.*, p. 93 : « Egli (Th. Gallus) fu autore di un commento alle opere di San Dionigi areopagita ed in quel commento lasciò memoria della famigliarità ch'ebbe con Sant'Antonio e della facilità di lui ad intuire le più ardue questione teologiche. Che egli insegnasse a Sant'Antonio, trasparisce anche da queste sue parole [Frequenter amor...] ed è affermato dalle più antiche cronache francescane e confer-

tées par le *Liber miraculorum* et par la chronique des XXIV Généraux : « Frequenter amor... lucebat exterius », se trouve dans la paraphrase sur la Hiérarchie et la Théologie Mystique attribuées à Denys ; et cette paraphrase est publiée dans la Théologie Mystique de Jean Eckars, Ingolstad, 1519 (1). Par ailleurs, la bibliothèque royale de Turin conserve l'autographe de Thomas Gallus. Or, dans cet autographe, dit Salvagnini, nous retrouvons le texte de Thomas de Verceil relatif à saint Antoine :

> Multi penetrarunt arcana sanctissime Trinitatis sicut expertus sum in Antonio ex minorum Ordine in familiari consuetudine quam habui secum, qui parum intructus disciplinis secularibus tam brevi mysticam theologiam est adeptus ut celesti ardore intus perustus foris divina scientia illuminaret (2).

Oui ou non, Salvagnini a-t-il retrouvé le fameux texte de Thomas Gallus ? Remarquons tout d'abord en quels termes vagues il parle de la paraphrase de l'abbé de Verceil sur les livres de Denys imprimée en 1519 : « *Parafrasi dei libri sulla gerarchia e la theologia mistica* (3). » Si l'historien de saint Antoine avait réellement vu de ses

mato da quelle dei canonici regolari di Parigi, cosichè non vi è ragione di metterlo in dubbio... (N. 2) : L'autorevole storia manoscritta di Giovanni da Tolosa, canonico di San Vittore, esistente a Parigi, dopo aver referito che il cardinale Gualla Bicchieri ottenne di Giovani Teutonico IX abate di San Vittorio, Tomaso con altri monaci per la sua nuova canonica di Vercelli, nota che Tomaso, — che nel 1222 era stato maestro di Sant'Antonio —, mori abate nel 1246. »

(1) Salvagnini, *op. cit.*, p. 97 : « L'altro passo : Frequenter amor penetrat ecc. è tolto dalla parafrasi dei libri sulla gerarchia e la theologia mistica attribuiti a San Dionigi Areopagita, pubblicata nella Theologia Mystica di Giovanni Eckars, Ingolstadt, 1519, che fu ritenuta sempre di Tommaso e ritener si deve sino a prova del contrario. »

(2) *Ibid.*, p. 93, n. 1.

(3) Voir page précédente, n. 4.

yeux cette édition, il se serait certainement exprimé avec plus de précision ; il aurait constaté, de plus, que cette édition de 1519 reproduisait simplement l'*Extractio* de Thomas Gallus (1) et que dans cette *Extractio* il n'est nullement question de saint Antoine de Padoue. C'est donc sans aucun fondement que Salvagnini affirme que l'éloge de saint Antoine rapporté par le *Liber miraculorum* se trouve imprimé dans l'édition de 1519.

Par ailleurs a-t-il vu l'autographe de Thomas Gallus? D'après une note du XVII[e] siècle qu'on lit dans un ms. lat. de Turin (2), l'autographe du Commentaire de Denys

(1) L'édition de 1519 a été faite à Augsbourg. Voir *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 1690; HURTER, *Nomenclator*, t. II, Innsbruck, 1906, col. 261.

(2) Voir PASINUS, *Codices Manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, Turin, t. II, 1749, p. 234 : Codex DCCXXXII *d* III. 14 (= E. V, 21) : « Membranaceus, habens folia 70, saeculi XIV, in quo Thomae Galli Abbatis S. Andreae Vercellensis commentarius in Cantica Canticorum. Plura de Thoma Gallo disserit Rossotus in Syllabo Scriptorum Pedemont. Floruit saeculo XIII et ejus opus Parisiis publici iuris factum est anno 1521, Typis Ascensianis. » — Voir le nouveau catalogue de F. COSENTINI, dans *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia* (Opera fondata dal Prof. Giuseppe Mazzatinti), vol. XXVIII, Torino-Firenze, 1922, p. 78 : « Galli, Tommaso. Commentarius in Canticum Canticorum (lat.). Membr., sec. XIII, cc. 70. »

Nous avons vu ce manuscrit qui contient cette note au fol. 70[v] : « Iste Abbas Vercellensis nuncupatus... appellabatur Thomas de Sancto-Victore Parisiensi, primus Abbas Sancti Andreae de Vercellis; scripsit super Dionysio Areopagita, cuius originale est Vercellis. » DAL-GAL, *Sant'Antonio di Padova : studio dei Documenti*, Quaracchi, 1907, p. 113.

Ce manuscrit contiendrait un commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques. En réalité, il n'en est rien, comme le P. DENIFLE, *op. cit.* (voir p. [21]), p. 710, l'a déjà démontré en 1882 : « Ferner soll Johan Gersen einen COMMENTARIUS IN CANTICA CANTICORUM verfasst haben ; er befinde sich, sagt Mella, als n° 234 in der Nationalbibliothek zu Turin. Im Catalogue Casini's kommt allerdings pag. 234 ein

se trouvait à Verceil: Theodosio de' Batini Gattinari, abbé de Saint-André en 1611, le donna au duc Charles-Emmanuel Ier de Savoie, et ce précieux manuscrit aurait été déposé ensuite à la bibliothèque royale de Turin. Cette histoire est très vraisemblable : et Salvagnini ne fait que répéter les historiographes précédents. Le premier qui nous la rapporte est Pennotto, dans son ouvrage : *Totius Sacri Ordinis Clericorum Canonicorum historia Tripartita*, publié à Rome en 1624 (treize ans seulement après la mort de l'abbé de Verceil) :

> Abbas Vercellensis, nomine Thomas, cujus tamen nomen queritur Sixtus Senensis in sua bibliotheca, se adhuc minime invenire potuisse, vir summae religionis et eruditionis prout illius Paraphrasis in Dionysii Areopagitae indicat de quo in Chronicis Seraphici Ordinis B. Francisci Assisi lib. V, c. 5. ubi sermo est de B. Antonio de Padua nuncupato, qui prius fuerat canonicus re-

dem Abbas Vercellensis zugeschriebener Commentarius in Cantica Canticorum vor. Er trägt die Nummer E. V. 21. Aber auch dieses Werk hat bereits seinen wahren Autor, nämlich den Cistercienser Thomas. Jedem Zweifel benimmt eine mit dem Turiner Codex identische Hs. in der Bibliothek zu Dijon (n. 44) aus dem 12 Jh., wo dasselbe Werk mit der Dedication des verfassers versehen ist (wie auch in Tours n. 78) : « Reverendo patri Domino poncio dei gracia Clarimontensi episcopo fr. Thomas quantuluscunque Cisterciensis monachus. » Der Codex stammt aus Citeaux. Pontius war Bischof von Clermont-Ferrand 1170-1189 (s. Gams, series episc., p. 538). »

G. De Gregory, *Istoria della Vercellese Letteratura ed Arti*, t. I, Torino, 1819, p. 300, n. 2, avait déjà attribué ce commentaire de Thomas le Cistercien à Thomas de Verceil, et il nous raconte au sujet de ce commentaire une petite histoire que nous n'avons pas vérifiée : « Questa opera (le commentaire sur le Cantique des Cantiques) si trova MS. nella biblioteca di Torino, al n. 234. L'Oudin gia citato aggiunge che Wisch volle fare d'uno tre Tommasi, attribuendo il terzo a Vercelli, dici quindi, che Reazio minorita voleva nel 1665 pubblicare la Cantica di Gallo sotto nome di Gio. Duns (Scoto), al che si oppose il procuratore generale de' cisterciensi, e fu data sentenza dal maestro del sacro palazzo. »

gularis, ita scriptum invenitur : « *Hic beatus Sanctus primus deinde fuit, qui studiis litterarum operam dedit et Theologiam legit in Ordine fratrum Minorum de licentia S. Patris Francisci, qui illum Vercellas ad Studia cum socio, nomine fratre Adamo de Marisco Anglo, misit ad abbatem Sancti Andreae, clarissimum illorum temporum theologum, qui nuper Divum Dionysium Areopagitam ex Graeco in Latinum a se redditum Commentis illustraverat, cuius tempore studium Papia et Mediolano translatum fuerat Vercellas. Qui Abbas humaniter illos excepit*, etc... » Eundem quoque meminit dicto lib. V, cap. 28, ubi miraculum in illius persona per Beatum Antonium patratum narratur. Scripsit Commentarium in librum Dionysii Areopagitae de Celesti Hierarchia, prius a se latinitate donatum, librum unum. Cuius autographum illius manu exaratum in Bibliotheca Serenissimi Ducis Sabaudiae Caroli Emanuelis ex dono Domini Theodosii Badinii de Gatinaria, tunc S. Andreae Vercellarum Abbatis, adservatur. Item in Cantica Canticorum Salomonis expositiones stili non contemnendi, quarum neminit idem Sixtus Senensis in Bibliotheca, in verbo Abbas Vercellensis, librum unum. Eiusdem meminit Johannes Gerson in praefatione suorum Commentar. in Cantica. Obiit anno 1146 (telle est bien la date erronée donnée par Pennetto; cette erreur d'impression est corrigée en 1244 dans l'exemplaire de l'Ambrosienne de Milan, P. V. 2, d'une façon si adroite, qu'il est difficile de s'apercevoir à première vue qu'il s'agit vraiment d'une correction) ex epitaphio illius sepulchro imposito, non anno 1400, ut Sixtus Senensis scribit (1).

Après Pennotto, Rossotti dans son *Syllabus Scriptorum Pedemontii*, Monteregali, 1667, p. 6, écrit aussi :

Scripsit hic doctissimus Abbas summae religionis et nemini sui seculi secundus, scripsit, inquam, Comm. in

(1) Pennotto, *op. cit.*, liv. III, ch. 55, p. 788. — Voir aussi, entre autres historiographes, Oudin, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiasticis*, t. III, Lipsiae, 1722, col. 11, qui ne fait que répéter littéralement Pennotto.

Sanctum Dionysium Areopagitam, stylo facili quidem, erudito tamen. Hic Commentarius auctoris manu exaratus extat originaliter in Regia Sabaudiae Ducis Bibliotheca...

De Pennotto et Rossotti, ces informations sont passées dans les *Acta Sanctorum*, juin, t. II, p. 124, n. 10 ; dans De Gregory qui écrit en parlant de l'*Extractio* : « Opera scritta con facile stile, e con molta erudizione, il cui originale, al dire del Rossotti, sussiste nella biblioteca del duca di Savoja, per dono dell'abate Badini di Gattinara a Carlo Emanuele I fatto, come attesta pur anco l'istorico nostro Cusano (1). » A son tour, dans son ouvrage lithographié, de très grande valeur, intitulé *Cenni Storici sull'abbazia di S^t^ Andrea* di Vercelli, Torino, 1856, Litographia Giordana Grandidier e Salussolia, Mella reproduit (2) De Gregory; et Salvagnini, tout en laissant croire qu'il a vu le manuscrit autographe de Thomas Gallus, s'informe uniquement à cette même source. Cette filiation des sources nous témoigne suffisamment que ni Salvagnini ni les autres historiens n'ont lu dans les œuvres de l'abbé de Saint-André l'éloge de saint Antoine. Après

(1) De Gregory, *Istoria della Vercellese Litteratura ed Arti*, t. I, Torino, 1819, p. 300.

(2) P. 52 : « Il Degregori cita varie delle di lui opere, non saprei pero con quel sicurezza, poichè nel titolo d'una di esse il repete Benedettino accerta che alcune di esse furono stampate a Colonia nel 1536, e che ve ne esista una copia nella Biblioteca di Torino [Confusion avec le commentaire sur le Cantique des Cantiques de Thomas le Cistercien]. Inoltre che dall'Abate Badini Lateranese venne regalata al Duca di Savoja Emanuele I, l'opera commentaria « seu Paraphrasis in S. Dionisium Areopagitam » dell'Abbate Tommaso, manusscritto che esiste tutt'ora negli Archivii di Corte. » — Voir aussi Salvagnini, *op. cit.*, p. 97 ; Dal-Gal, *op. cit.*, p. 113 ; *L'abbazia di S. Andrea di Vercelli. Studio storico del* Can. Dott. Romualdo Pastè ; *Studio artistico del* Cav. Federico Arborio Mella, *Illustrato da Pietro Masoero*, Verceil, 1907, p. 48-49, 317.

Pennotto, le seul bien placé pour connaître l'exactitude des faits, ces historiens de 1667 à 1887 répètent que cet autographe se trouve dans la bibliothèque royale de Turin. Cette bibliothèque aurait pu disparaître depuis longtemps, qu'on aurait sans aucun doute continué à reproduire l'affirmation de Pennotto.

De plus, à supposer qu'on ait vu cet autographe après 1611, qu'y aurait-on lu? Le commentaire sur la *Hiérarchie Céleste* d'après Pennotto, l'*Extractio* d'après De Gregory. Or ni l'*Extractio*, ni l'*Expositio* sur la *Hiérarchie Céleste* ne contiennent l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus. Salvagnini ne fait que reproduire De Gregory, et cite le texte de l'éloge non point d'après l'original, mais d'après Tossignano (1) qui, lui non plus, n'a jamais vu ce texte.

En résumé, le problème de l'authenticité de cet éloge reste entier.

2. — Authenticité de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus, rapporté par la *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum*.

A. — Activité littéraire de Thomas Gallus.

On ne connaissait jusqu'ici de Thomas Gallus que l'*Extractio* des livres de Denys, réimprimée récemment dans l'édition des œuvres de Denys le Chartreux, t. XV, XVI. Tournai, 1902. On y chercherait en vain l'éloge de saint Antoine de Padoue.

Mais l'*Extractio* ne représente pas toute l'activité littéraire de l'Abbé de Verceil. Il composa un commentaire de la *Hiérarchie Céleste* en 1224; un commentaire de la

(1) Voir page [166] du n° de décembre 1933.

Théologie mystique en 1232. Nous n'avons pu retrouver jusqu'ici ces deux commentaires. Par contre il y a 8 ans nous fûmes assez heureux pour retrouver dans le manuscrit 695 de Vienne (Autriche) sa grande *Explanatio* sur les *Noms divins*, la *Théologie mystique*, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique*. Ces commentaires existent aussi dans le ms. 69 du Collège Merton d'Oxford. D'après les renseignements fournis par Thomas Gallus lui-même, on peut aussi fixer la chronologie de ses œuvres dionysiennes :

	Glose sur la *Hiérarchie céleste.*	1224	
	Glose sur la *Théologie mystique*	1232	
	Extractio	1239	
	Commentaire des *Noms Divins.*	1242	
2°	Commentaire sur la *Théologie mystique*	1242	environ
2°	Commentaire sur la *Hiérarchie céleste*	1243	
	Commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique*	1244	

Nous ne voulons pas nous attarder ici sur cette chronologie dont les preuves seront fournies ailleurs, ni sur les autres œuvres de Thomas Gallus qui font l'objet d'un travail spécial, que nous publierons bientôt.

B. — Le texte de l'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus.

a) Le *Liber miraculorum* nous dit que c'est dans un commentaire sur les Hiérarchies que Thomas Gallus aurait

fait l'éloge de saint Antoine de Padoue : « ... Ut illas hierarchias non tantum didicisse, sed percurrisse viderentur. Unde idem venerabilis abbas reddens testimonium beato Antonio in dicto Commento, capitulo tercio, particula sub littera *u* sic dicit... » (1)

Il ne s'agit pas du commentaire sur la *Hiérarchie céleste*. Ce commentaire occupe dans le manuscrit 695 de Vienne les feuillets 88^{r}-^{1}-117^{v}-^{1} et on n'y trouve rien qui se rapporte à ce sujet. Par ailleurs la *Legenda Antiqua* est plus précise sur ce point. Elle nous renvoie au commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique* : « Unde idem venerabilis doctor de beato Antonio reddens veridicum testimonium, in commento ecclesiasticae Hierarchiae, capitulo tertio, particula *eu* dicit in haec verba (2). »

b) Nous avons donc un point de repère extrêmement précis. C'est au chapitre III de son commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique*, au paragraphe *u* ou *eu* que Thomas Gallus aurait fait l'éloge de saint Antoine. Vérifions donc ces indications.

La *Legenda antiqua* et le *Liber miraculorum* savent que Thomas Gallus divise les chapitres de Denys en paragraphes indiqués par les lettres de l'alphabet, système de division qu'il adopte aussi, comme nous le verrons ailleurs, pour les chapitres de l'Écriture sainte. Si nous en croyons le fragment de son commentaire sur Isaïe inséré dans son chapitre X de son *Explanatio* sur la *Hiérarchie céleste*, Thomas Gallus avait déjà imaginé ce système de division en 1219, alors qu'il se trouvait encore à Paris, à l'abbaye de Saint-Victor. Il l'emploie aussi dans son *Extractio*.

(1) Voir page [110] du n° de décembre 1933.
(2) Voir page [109] du n° de décembre 1933.

Cherchons donc tout d'abord les grandes divisions du ch. III de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

		SARRAZIN, *Opera Dionysii Carth.*, t. XV, p. 604	EXTRACTIO *Opera Dionysii Carth.*, t. XV	Ms. 695 de Vienne
		—	—	—
A	Sed euge	604, 22	463'C, 1	Fol. 130^{r-1}
B	Dicemus autem	604, 33	463 C, 8	130^{r-2}
C	Manent autem	605, 13	463'C, 1	130^{v-1}
D	Veni igitur...	605, 31	463 D, 9	130^{v-2}
E	Igitur oportet	606, 10	464 B, 4	131^{r-2}
F	Etenim omnis quidem	606, 29	464 C, 2	131^{v-1}
G	Quando ergo decantacio	606, 44	464 C, 7	132^{r-2}
H	Catechumenos	607, 11	464 D, 14	132^{v-1}
I	Nunc autem sicut	607, 30	464'B, 1	132^{v-2}
K	Arbitror	607, 46	464'C, 13	133^{r-2}
L	Postquam autem	608, 15	465 A, 7	133^{v-2}
M	Ita autem thearchica	608, 36	465 B, 10	134^{r-2}
N	Et hoc autem sancte	609, 6	465 D, 7	134^{v-2}
O	Igitur quas quidem	609, 28	465'B, 12	135^{r-2}
P	Thearchice autem bonitates	609, 44	465'D, 6	135^{v-2}
Q	Inde divinus Ierarcha	610, 13	466 A, 12	136^{r-2}
R	Hec per sancte	610, 37	466'A, 1	136^{v-2}
S	Propter quod et	611, 5	466'B, 3	137^{r-1}
T	Sed quod dixi	611, 16	466'C, 12	137^{r-2} (1)

Ce chapitre III du commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique* est donc divisé en 19 paragraphes numérotés de la lettre A à T. — Il n'y a donc pas de paragraphe U; la numérotation de la *Legenda antiqua* : capitulo tertio, *particula sub littera* EU (2), doit donc se lire *particula sub littera* EN; de même la notation du *Liber miraculorum* (3), *particula sub littera* U doit s'entendre *particula sub littera* N.

(1) Voir ms. 69 d'Oxford, fol. 39^{v-1-2}.
(2) SABATIER, *op. cit.*, p. 75.
(3) *Analecta Francescana*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 130, 26.

Nos recherches se trouvent donc maintenant très limitées. L'éloge de saint Antoine par Thomas Gallus doit se trouver au chapitre III du commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique*, au paragraphe *n*. Dans notre manuscrit de Vienne, 695, le paragraphe *n* comprend les colonnes 134^{v-2}-135^{r-2}.

c) Ces indications de la *Legenda antiqua* et du *Liber miraculorum* sont rigoureusement exactes. Au paragraphe *n* du IIIe chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, fol. 135^{r} du ms. 695 de Vienne, Thomas Gallus, que nous connaissons maintenant comme un des adversaires les plus décidés de la théologie rationnelle, parle en quelques mots des études du clergé.

Il s'agissait pour lui de commenter le texte de Denys que Sarrazin avait traduit ainsi : « Etenim ad sanctissimum euntes sacrificium, mundari convenit et ab ultimis animae phantasiis, et ad ipsum accedere per similitudinem (1) : Ceux qui s'approchent du très saint sacrifice, doivent être purifiés même des plus légères imaginations de l'âme, pour se conformer autant qu'il est possible à la sainteté du mystère. » Dans son *Extractio*, Thomas Gallus avait ainsi expliqué cette pensée de Denys : « Accedentes enim ad sacrificium, purgandi sunt eciam a leviori bus fantasiis, et ipsi quem sumunt assimilandi secundum singulorum possibilitatem, per hoc ipsum divinitus illuminandi splendoribus caelestibus, mentes eorum tanquam conforma specula copiosius, et interius et superfulgentibus (2). »

Dans l'*Explanatio*, l'abbé de Verceil expose davantage sa pensée personnelle en commentant celle de Denys.

Voici d'ailleurs les paroles de Thomas Gallus lui-même, d'après les manuscrits 695 de Vienne, fol. 135^{r-1-2};

(1) Sarrazin, dans *Opera Dionysii Carth.*, t. XVI, p. 609, 18.
(2) Ms. 695 de Vienne, fol. 10^{r-2} ; *Opera Dionysii Carth.*, t. XVI, p. 465 A'.

et 69 de Merton College à Oxford, fol. 45r-2 : MAXIME IGITUR (1) PRELATI ECCLESIASTICI ERUDITI ESSE DEBENT (2) IN SUPERSUBSTANCIALIBUS THEOLOGIIS, DIm. ET POST EOS SACERDOTES NEC OPORTERET EOS EXERCERI MULTUM (3) IN DOCTRINIS, Ysa. 29 d, Mt. 15 b, QUE (4) IN YMAGINACIONE ET FAN (fol. 135r-2) TASYA TRACTANTUR : QUOSDAM AUTEM SANCTOS EPISCOPOS QUI LITTERA (5) MINUS HABUNDABANT, UNCIO DOCUIT DE OMNIBUS, UT SANCTOS MARTINUM, ELYGEUM, NYCOLAUM, QUI FERVORE (6) SPIRITUS EXCEDENTES NITIDO SPECIALI PRIVILLEGIO COGNOVERUNT DEUM DIVINISSIMA AGNICIONE DE QUO D 7 1. QUOD EGIAM IN SANCTO ANTONIO ORDINIS FRATRUM MINORUM FAMILIARITER (7) EXPERTUS SUM QUI MISTICAM THEOLOGIAM PROMPTE HAUSIT ET FIRMITER RETINUIT, CUM IPSE LITTERIS SECULARIBUS MINUS HABUNDARET, SED EXEMPLO IOHANNIS BAPTISTE ARDEBAT ET EX ARDORE LUCEBAT, Io. 5 f : *Ioannes erat lucerna ardens et lucens* (8).

(1) Ergo *Oxford* (= *O*). — (2) deberent *O*. — (3) exerceri multum // multum exerceri *O*. — (4) que // qui *O*. — (5) littera // litteris *O*. — (6) fervore // fervere *O*. — (7) familiariter *en marge dans A, d'une autre main, nous semble-t-il.*

(8) Nous avons été très heureux de communiquer ce texte au R. P. G. Dal-Gal, Ord. Fr. Conv., qui l'a reproduit dans son ouvrage *Il santo di Padova nella Storia*, Roma, 1932, p. 44. Rappelons ici que le manuscrit 695 de Vienne n'est pas de 1244. Cette date se rapporte au *Commentaire* sur la *Hiérarchie ecclésiastique* qu'il contient et non pas au manuscrit lui-même; et on ne peut regarder ce dernier comme l'autographe de Thomas Gallus. Le R. P. Dal-Gal, dans une autre étude intitulée *La « Laudatio S. Antonii Patavini » di Tommaso Gallo*, parue dans les *Miscellanea Francescana di Storia, di Lettere, di Arti*, vol. XXXII (1932), fasc. II, p. 83, écrit à nouveau : « Se questo Codice fu scritto nel 1244, come assicura il Ch.mo P. G. Théry, o. p., che gentilmente ci lo fece conoscere, cio è dodici anni dopo la Canonizzazione del Taumaturgo di Padova, e due anni prima della morte di Tommaso Gallo, molto probabilmente ci troviamo alla presenza o dell'autografo stesso dell'Abbate di Vercelli, o, indubbiamente, di una delle prime copie, e, forse della prima. » Nous avons déjà fait corriger cette manière de voir dans les *Memorie Domenicane*.

d) Pour ne rien laisser d'imprécis dans ce texte si important, il nous faut en expliquer chacune des références :

D I M. Pour comprendre cette abréviation, rappelons-nous que Thomas Gallus désigne chacun des livres de Denys par une lettre : A = Hiérarchie Angélique; E = Hiérarchie Ecclésiastique; D = Noms Divins; M = Théologie Mystique. Thomas Gallus renvoie donc ici au chapitre I des Noms Divins. La lettre M indique le paragraphe. D'après le manuscrit 695 de Vienne fol. 38r-2, le paragraphe M des Noms Divins comprend ce texte de Denys : « Et quidam non istas solas theologi Dei nominationes commendant a perfectis aut particularibus providentiis aut provisis; sed est quando a quibusdam apparitionibus divinis, in sanctis templis, aut alibi, magistros aut Prophetas illuminantibus, secundum alias et alias causas et virtutes nominant supersplendentem et supernominabilem bonitatem ; et formas ipsi et figuras humanas aut igneas, aut electrinas circumponunt; et oculos ipsius, et aures et cincinnos, et vultus et manus et spinas, et alas, et brachia, et dorsas, et pedes laudant ; et coronas, et thronos, et calices, et crateres ipsi, et alia quaedam mystica circumponunt. De quibus in symbolica contemplatione secundum virtutem dicemus » (*Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 354, l. 44 sq) ; ce que Mgr Darboy traduit en ces termes : « Même ce n'est pas rien qu'aux actes et aux objets de cette providence générale ou particulière que les théologiens empruntent les noms divins ; mais ils s'inspirent encore des apparitions merveilleuses qui, dans les temples, ou ailleurs, ont éclairé nos initiateurs et les prophètes ; et selon la diversité des circonstances et des visions, ils imposent divers noms à cette bonté qui surpasse toute magnificence et toute expression. Il la revêtent de formes humaines, et la représentent sous le symbole du feu et de l'électre ; ils lui donnent des yeux, des oreilles, une chevelure, un visage, des mains, des épaules, des ailes, des bras, un dos et des

pieds. Ils parlent de sa couronne, de son trône, de son calice, de sa coupe, et d'une foule d'autres attributions figuratives que nous essaierons d'expliquer dans notre théologie symbolique. » (DARBOY, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Paris, 1845, p. 349.)

Dans son *Extractio*, Thomas Gallus avait ainsi exposé la pensée de Denys :

« Theologi qui scripserunt sacras Scripturas non solum Deo attribuunt predicta nomina imposita *a perfectioribus* vel imperfectioribus sue bonitatis participationibus aut participantibus, sed *nominant supersplendentem et supernominabilem bonitatem* (1) *a quibusdam apparicionibus in templo*, Ysa. VI a [= v. 1] (2) III Reg. VIII b [= v. 10] *aut alibi*, ut Eze. 3 f. [= v. 22-23], aut (3) *illuminantibus* misteriorum revelatione (4) *doctores* populi, ut Iosue et alios iudices, et Salomonem *et prophetas*, ut Moysen et Ysaiam, *secundum* varias visionum congruencias et inspiracionum efficacias. Et *circumponunt ipsi formas*, Cant. V e [= v. 10], *et figuras*, ut Cant. V f [= v. 11] *humanas*, Ysa. VI a [= v. 5], et *igneas*, ut Exo. III a [= v. 2], Deut. IIII d [= v. 15], *aut electrinas*, ut Eze. I d (5) [= v. 27], VIII a [= v. 2], *et laudant* (6) *oculos ipsius*, Hebr. IIII f [= v. 13], *et aures*, Sap. I d [= v. 3-10], Ysa. LIX a [= v. 1], *cincinnos*, ut Cant. V (7) b [= v. 2], Ezechiel VIII a [= v. 3] (8) *et vultus*, Ps. XXXIII e [= v. 17], *et manus*, Ps. CXVIII [= v. 73], *et spinas* sive *posteriora* secundum aliam translacionem, Exo. XXXIII g [= v. 23], *et alas*, Deu. XXXII b [= v. 11], *et brachia*,

(1) bonitatem *om. O.*
(2) C'est nous qui ajoutons les références aux versets.
(3) aut *om. O.*
(4) revelatione // revelaciones *O.*
(5) d // b *O.*
(6) laudant // laudate *O.*
(7) v // I *O.*
(8) Ezechiel VIII a // Dan. VII c.

Ysa. LIII [= v. 1], aliter XL (1) b [= v. 10], et *dorsa*, Ysa. XXXVIII f [= v. 17], LIX e [= v. 13], *et pedes*, Deu. XXXIII a [= v. 1], *et circumponunt ei coronas*, Ysa. XXVIII b [= v. 5], LXII (2) b [= v. 3], *Thronos*, Dan. VII c [= v. 2], *et calices* Ps. CXV, c [= v. 13], et *crateres*, Cant. VII a [= v. 2], Prov. IX a [= v.], et quaedam alia mistica de quibus tractabimus in libro de Symbolica theologia. »

[Ms. 695 de Vienne, fol. 18r-2 ; voir *Opera Dionysii Carth.*, Tournai; 1902, t. XVI, p. 43 (3).]

En se référant à ce passage des *Noms Divins*, que veut dire exactement Thomas Gallus? A notre avis, il veut insister premièrement et essentiellement sur cette idée : que la connaissance approfondie de Dieu est réservée aux « Théologiens » : « et quidem non istas solas Theologi Dei nominationes commendant... » ; en second lieu que cette connaissance approfondie de Dieu se base sur l'Écriture

(1) XL // XLI *O.*
(2) LXIII // LXX *O.*
(3) L'édition de l'*Extractio* reproduite dans les *Opera Dionysii Carthus.* est beaucoup plus simplifiée : « Theologi qui scripserunt sacras scripturas, non solum Deo attribuunt praedicta nomina imposita a perfectioribus vel imperfectioribus suae bonitatis participationibus aut participantibus; sed nominant supersplendentem et supernominabilem bonitatem a quibusdam apparitionibus, in templo aut alibi illuminantibus mysteriorum revelatione doctores populi, ut Iosue et alios iudices, et Salomonem, et Prophetas, ut Moysen et Isaiam, secundum varias visionum congruentias et inspirationes efficacias. Et circumponunt ipsi formas et figuras humanas, aut igneas, aut electrinas ; et laudant oculos ipsius, et aures, et cincinnos, et vultus, et manus, et posteriora, et dorsa, et alas, et brachia, et pedes ; et circumponunt ei coronas et thronos, et calices, et crateres, et quaedam alia mystica, de quibus tractabimus in libro de Symbolica theologia. » Pour avoir la physionomie réelle de l'œuvre de Thomas Gallus il faudrait nécessairement en refaire l'édition.

Dans son *Explanatio*, ms. 695 de Vienne, fol. 38r-2, l'Abbé de Verceil reproduit l'*Extractio* en y ajoutant quelques nouvelles références à l'Écriture sainte.

Sainte, sur l'enseignement des Prophètes. Pour Thomas Gallus la science de Dieu n'est autre que la science des Écritures.

Ysa. 29 d. Thomas Gallus fait sans doute allusion à ce texte : « Quoniam miscuit vobis Dominus spiritum soporis, claudet oculos vestros, prophetas et principes vestros, qui vident visiones, operiet..... [jusque] doctrinis » (v. 14).

Matth. 15 b = v. 7-10 : « Hypocritae, bene prophetavit de vobis Isaias, dicens : Populus hic labiis me honorat : cor autem eorum longe est a me. Sine causa autem colunt me, docentes doctrinas et mandata hominum. » Thomas Gallus compare donc le bas clergé qui aurait la prétention d'enseigner ou d'approfondir les sciences sacrées à des hypocrites qui se targueraient d'honorer Dieu par leurs paroles, mais dont le cœur serait éloigné de Lui. Thomas Gallus voit-il dans la science rationnelle un obstacle à l'amour de Dieu ? Il ne le dit pas expressément ici. Mais c'est sans nul doute sa pensée. Comme nous le verrons en détail quand nous parlerons de sa doctrine, Thomas Gallus est un des adversaires les plus sévères de l'intellectualisme. A qui lui objecterait qu'il écrit des ouvrages de théologie, il pourrait répondre qu'il se borne à expliquer la pensée de Denys, comme un prolongement de la seule science qui soit permise et louable : la science des Écritures. En réalité, c'est là son but. Il passe systématiquement sous silence toute question d'école. Ce ne sont pour lui que des questions oiseuses et hypocrites. Quand il les rencontre sur son chemin, il les écarte ou les mentionne brièvement, comme avec dédain : « Questio tamen scolastice disputacionis discutitur utrum resurrectio sit in parte naturalis aut tota tantum miraculosa » [*Explanatio* sur les *Noms Divins*, ch. vi, ms. 695, de Vienne, fol. 67^{v}-^{1}]. — Mieux vaut pour les petits rester simples et bons sans science ; l'étude les perdrait ; et il donne, comme appui à cette thèse, l'exemple de saint

Martin qui ne connaissait bien que le maniement des armes, saint Élisée qui labourait les champs quand le prophète Élie vint vers lui (III Reg., XIX, 19) ; saint Nicolas qui dès son enfance apprit l'amour de Dieu dans la pénitence ; et tout près de lui, saint Antoine de l'ordre des Mineurs, à la vérité peu instruit, mais élevé par son amour ardent à une plus profonde connaissance de Dieu que n'auraient pu lui donner les sciences humaines. Tous ces saints sont de la race de saint Jean-Baptiste dont saint Jean l'Évangéliste dit qu'il était une lumière ardente et brillante (S. Jean, v, 35) (1).

*
* *

Nous sommes donc désormais en possession du texte authentique de l'éloge de saint Antoine par l'Abbé de Verceil et nous pouvons jeter un bref coup d'œil retrospectif sur les Légendes antoniennes. Le silence des premières vies n'est pas un signe, comme on l'a dit fréquemment, de l'inauthenticité de cet éloge ; nous le constatons maintenant. Ce silence est une lacune.

Par ailleurs, la formule de cet éloge, telle que nous la lisons dans la Légende *Benignitas*, dans la vie publiée par Surius, dans les Additions de Lucerne : *Frater Antonius ordinis Minorum Fratrum de purae theologiae sensu mystico hausit plenissime, divini radii gratia perlustratus*, n'est pas fausse; on se rend compte que l'auteur du *Benignitas* ou sa source se réfère au texte original de

(1) Dans son *Explanatio* du chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, Thomas Gallus écrit ainsi : « ... in fervido amore vere bonitatis et perspicua cognicione eterne Veritatis consistit gaudium et gloria electorum. Unde dicitur de Iohanne Baptista Ioh. 5 f [= v. 35] : ille erat lucerna ardens et lucens ; hoc est duplex spiritus Helye, 4 R. 2 c [= v. 9].

Thomas Gallus; il le résume et enlève ce qui pourrait être interprété au désavantage de saint Antoine.

Chose remarquable, plus on s'éloigne des événements, plus on trouve sous sa vraie forme le texte de l'Abbé de Saint-André. La *Legenda Antiqua sancti Francisci* et le *Liber miraculorum* reproduit par la chronique des XXIV Généraux entourent le thème vercellien de détails reconnus aujourd'hui comme inexacts, mais par ailleurs ils savent que l'éloge de saint Antoine se trouve au ch. III, au paragraphe *n* d'un commentaire de l'Abbé de Verceil sur la Hiérarchie. La *Legenda Antiqua* précise qu'il s'agit du commentaire sur la *Hiérarchie ecclésiastique*, ce qui correspond exactement à la réalité. Le texte de l'éloge tel que ces deux documents nous le rapportent est lui aussi un résumé, dans sa première partie : mais il est presque littéral pour ce qui concerne saint Antoine de Padoue. Par contre, le texte de Tossignano, Rossotti, Salvagnini, nous apparaît comme un texte fabriqué d'après les documents antérieurs.

§ IV

Signification réelle du témoignage de Thomas Gallus

Saint Antoine de Padoue pouvait avoir entre 22 et 25 ans quand il connut et fréquenta Thomas Gallus à Verceil. On ne peut admettre que notre saint demeura dans cette dernière ville pour y entendre les leçons de l'Abbé de Saint-André ; mais c'est très probablement à l'occasion d'une prédication, vers 1222-1224, qu'Antoine se rendit à Verceil et qu'il eut ainsi l'occasion d'entrer en relation intime avec Thomas Gallus. Antoine retourna-t-il par la suite à Verceil ? C'est possible, mais aucun document ne nous permet de l'affirmer.

Quelle impression Antoine a-t-il faite sur le moine victorin ? Nous nous en sommes déjà rendu compte. Antoine est un jeune homme tout simple, tout rempli de l'amour de Dieu. Des sciences humaines, il connaît peu de choses ; il n'est point versé dans les sciences du raisonnement, et Thomas Gallus l'en félicite, lui qui combattait la théologie spéculative et l'usage de la philosophie. Saint Antoine est un contemplatif. Il n'est pas philosophe, ni théologien. Ce témoignage de l'Abbé de Verceil qui a vu saint Antoine, l'a connu, l'a admis dans son intimité, est des plus précieux pour nous faire une idée du vrai fils de saint François. On voudrait nous le présenter comme un théologien. Si on entend par là un théologien comme le sera Alexandre de Halès, Antoine ne l'est pas. Il est plus que cela. S'il est inapte aux raisonnements de la théologie spéculative, son âme est ouverte aux intuitions de la mystique. Il comprenait à merveille les explications de l'Abbé de Saint-André sur les livres de Denys ; son âme s'embrasait à la lecture de ses ouvrages dionysiens. Il y

puisait un aliment pour sa vie intérieure. Saint Antoine vivait de cette vie intérieure. C'est l'essentiel. De grâce, sous prétexte de rehausser son prestige, comme voulait le faire déjà l'auteur de la Légende *Benignitas*, qu'on ne cherche pas à en faire un maître en théologie. On a tendance aujourd'hui — une tendance bien marquée, bien avouée — à nous dépeindre un saint Antoine versé dans la théologie. C'est une défiguration, une déviation. Antoine est de la lignée la plus authentique de saint François d'Assise. N'est-ce donc pas assez ? On le diminuerait, en voulant le grandir. Laissons-lui sa simplicité, son ardeur surnaturelle. Conservons de lui intact le portrait qu'en a tracé l'Abbé de Verceil : *Cum ipse litteris saecularibus minus habundaret, exemplo Iohannis Baptiste ardebat, et ex ardore lucebat.* En écrivant ces lignes, Thomas n'a pas cru diminuer saint Antoine. Il les écrivait douze ans après la canonisation d'Antoine. Il aurait pu nous le représenter d'une autre façon, sous des couleurs humaines plus brillantes, comme on a coutume de le faire après une déclaration manifeste d'héroïsme et de sainteté. Il ne l'a pas fait, et son témoignage revêt de ce chef une valeur plus grande de véracité.

Le saint Antoine de Thomas Gallus n'est-il donc pas aussi le saint Antoine des anciennes légendes ? A Assise, en 1222, Antoine passe inaperçu. Personne ne fait attention à lui ; c'est un petit novice qui sera, pense-t-on, de peu d'utilité pour l'Ordre (1). Il ne fait pas montre de

(1) *Legenda prima ;* éd. L. de Kerval, *op. cit.*, p. 34 : « Finito igitur ex more Capitulo quum ministri commissos sibi fratres ad loca sua praemitterent, solus in manibus ministri generalis delictus est Antonius; quippe qui, homo novitius, ac parvae, ut arbitrabatur, utilitatis, a nullo ministrorum petitus est, quia nec cognitus. » Voir Iosa, *op. cit.*, p. 8 ; ce thème est repris par la *Legenda secunda, Acta Sanctorum*, juin II, 1867, p. 198, n. 5 ; voir P. Callebaut, *Saint Antoine de Padoue. Recherches sur ses trente premières années. Notes, discussions et documents*, dans *Archivum Franc. Hist.*, XXIV (1931), p. 478-482.

science, mais bientôt on s'apercevra qu'il possède la science des sciences : celle de Jésus crucifié; il a la science des Écritures (1).

Ce goût des Écritures devait le rapprocher encore de Thomas Gallus. Une des idées fondamentales de l'Abbé de Verceil — idée voulue et nettement consciente — était de commenter Denys par l'Écriture ; à chaque instant, il éclaire par des passages des livres sacrés le texte dionysien ; il commente Denys avec des concordances bibliques; entre les écrits inspirés et les ouvrages de Denys, il ne veut pas de brisure; Denys continue l'Écriture sainte ; et si on veut le comprendre, c'est à l'Ancien et au Nouveau Testament qu'il faut toujours se référer. Cette tendance, ce rappel constant de l'Écriture devait plaire à saint Antoine, l'*Arca Testamenti*. La science des Écritures, Antoine la possède; toutes les Légendes nous l'affirment. Il se nourrissait l'esprit et le cœur de la Bible. Il en peuplait sa mémoire (2). C'est à Coïmbre qu'Antoine acquit cette connaissance profonde des Écritures. Dans ce milieu, à son âge, pouvait-il faire autre chose? (3)

(1) *Legenda prima ;* éd. L. de Kerval, *ibid.*, p. 35 : « Nulla prorsus datae sibi litteraturae mentio, nulla exercitationis ecclesiasticae ab ipsius ore personabat jactatio, sed scientiam omnem et intellectum captivans in obsequium Christi, ipsum solum, et hunc crucifixum scire, sitire, amplecti velle proclamabat. » Voir Iosa, *op. cit.*, p. 9 ; *Acta SS.*, *ibid.*, p. 19.

(2) Voir entre autres la *Legenda prima* ; éd. L. de Kerval, *ibid.*, p. 28 : « Non mediocri autem studio semper colebat ingenium, et animum meditationibus exercebat; nec diebus ac noctibus pro temporis convenientia a lectione divina cessabat... Hinc, profunda sermonum Dei felici curiositate perscrutans contra errorum foveas testimoniis Scripturae intellectum munivit ; hinc sanctorum dicta sedula indagatione revolvit. Ita demum lecta tenaci commendabat memoriae, ut insperata cunctis Scripturae scientia festinato mereretur affluere. » Iosa, *op. cit.*, p. 5.

(3) P. A. Callebaut, *loc. cit.*, p. 459. La théologie à laquelle s'adonna Antoine au monastère si tourmenté de Santa Cruz est la méditation des Écritures; sa grande préoccupation est de scruter, à l'imitation des saints, les voies de Dieu.

Antoine pouvait-il avoir d'autre ambition de l'intelligence? La Bible est le livre de tous. Antoine pouvait le lire, il l'a lu ; il l'apprenait par cœur, était capable d'en citer des textes, de mémoire et très à propos; ses prédications en étaient remplies. Saint Antoine a eu le bon sens, le grand bon sens des humbles et des gens de Dieu, de s'en tenir à cette science, la plus grande, la plus sainte des sciences.

Cette formation antérieure devait naturellement disposer l'âme d'Antoine à goûter intimement les commentaires de Thomas Gallus. Et nous sommes remplis d'émotion, en pensant qu'après tant de siècles, ces commentaires, que nous avons eu le bonheur de retrouver, nous rapportent un des plus précieux témoignage que nous puissions avoir sur saint Antoine de Padoue.

L'intimité entre Thomas Gallus et saint Antoine de Padoue ne peut plus être mise en doute; et raisonnablement on ne peut nier non plus une influence de ces deux hommes l'un sur l'autre. Il serait fort intéressant de rechercher dans les écrits d'Antoine cette influence de l'Abbé de Verceil. Nous avions commencé ce travail, et nous l'avons ensuite interrompu : l'étude littéraire des écrits antoniens est encore à l'état quasi rudimentaire ; trop de questions préalables devraient être résolues, et il ne rentre pas dans notre plan de les aborder.

Malgré l'absence d'étude fondamentale définitive sur les écrits antoniens, plusieurs écrivains se sont déjà prononcés : l'influence de Thomas Gallus est nulle, dit le P. Meier : « *Hic pro se nostra notamus tantum illam sententiam qua S. Antonius ab abbate Thoma Gallo Vercellensi dependere credebatur, definitiva esse reiectam* (1). » Le P. Heerinckx parle à peu près dans le même sens : il faut définitivement rejeter, dit-il, l'opinion de ceux qui

(1) P. L. Meier, O.F.M., *De contemplationis notione in Sermonibus S. Antonii Patavini*, dans *Antonianum*, VI (1931), p. 362.

affirment, en s'appuyant sur les légendes postérieures, que saint Antoine a été le disciple de Thomas Gallus. Saint Antoine professe des doctrines mystiques pré-dionysiennes et pré-victorines. Denys et Richard de Saint-Victor ne sont jamais nommés dans les écrits de saint Antoine, ce qui serait incompréhensible si ce dernier avait été le disciple de Thomas Gallus. Mais par ailleurs, il y a eu une grande familiarité entre saint Antoine et l'Abbé de Verceil, ce qui pourrait bien nous expliquer un autre fait : dans l'*Expositio in Psalmos*, on ne trouve aucune trace de la mystique victorine; dans les *Sermones dominicales* on ne lit qu'un passage dépendant de Richard de Saint-Victor; par contre, on en trouve davantage dans les *Sermones in solemnitatibus*, ce qui s'explique très bien par les relations entre Thomas Gallus et saint Antoine (1).

(1) P. J. Heerinckx, O. F. M., *S. Antonius Patavinus auctor mysticus*, dans *Antonianum*, VII (1932), p. 44, n. 4 : « Definitive reiecta est sententia illorum qui posterioribus legendis innixi S. Antonium Patavinum discipulum Thomae Galli, abbatis Vercellensis, fuisse affirmarunt. Argumentis hac de re a H. Felder, l. c., 142-146, et a V. Facchinetti, l. c., 202-205, allatis hoc addi potest : S. Antonium inhaerere mysticae occidentali, quae praedionysiana et praevictoriana est (cf. C. Butler, O. S. B., *Western mysticism*, ed. 2, London, 1927, 179-182), ut ex hoc studio patebit (cf. etiam A. Licitra, l. c. (= *I Sermoni di S. Antonio da Padova*, in *La Verna*, V, 1907-1908, p. 81), unde neque Ps. - Dionysius neque Richardus a S. Victore in scriptis antonianis nominantur. Quod sane explicari non posset si Antonius Thomae Galli verus discipulus fuisset... Verumtamen licet S. Antonius verus Thomae Galli discipulus non fuerit, tamen intima familiaritate illi ligatus fuit. Qua re explicandum videtur quod dum in *Expositione in Psalmos* nullum vestigium mysticae victorianae apparet, atque unus tantum locus *Sermonum dominicalium* (Locatelli, *S. Antonii Pat. thaumaturgi incliti Sermones Dominicales et in Solemnitatibus*, Patavii, 1895, 59 b, pendens ex *Beniamin minor* Richardi Victorini, c. 73, Migne, P. L., 196, 52) a Richardo certo dependere videtur; plures loci *Sermonum in solemnitatibus*, paucis mensibus ante Sancti obitum conscriptorum immo tota doctrina duarum specierum

Ces travaux sont excellents. Mais n'est-ce point aller un peu vite en besogne que de rechercher actuellement les sources de saint Antoine de Padoue? Disciple ou ami, peu importe, au fond. Saint Antoine a connu Thomas

contemplationis infusae, scilicet mentis elevationis et mentis alienationis, quae doctrina in hoc uno opere reperitur, ex libro *Beniamin maior* Richardi Victorini oriuntur (cf. e. c. L'ocatelli) 761b et Migne, P. L., 196, 174 ; L. 801a et P. L., 196, 170 ; L. 856b et P. L., 196, 184-188 ; L. 922a et P. L., 196, 147). Haec Richardi in ultimos S. Antonii Sermones potestas summa coniunctione inter Sanctum et Thomam Vercellensem existente optime explicatur (cf. E. Lempp, *Antonius von Padua*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XI, 1890, 523, qui iam L 801a Richardo Victorino pendere notavit (534 s.) ; dum p. 532 specialem classem contemplativorum de qua loquitur S. Antonius L 722b -723a erronee a Richardo provenire dicit). »

Le P. Heerinkx revient sur cette question dans son étude *Les sources de la théologie mystique de saint Antoine de Padoue* publiée dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1932, p. 232-233 :

« Dans les *Sermones dominicales* nous ne trouvons qu'un seul endroit dépendant de Richard de Saint-Victor, le célèbre auteur mystique du douzième siècle ; encore ce passage dépend-il non du *Beniamin maior*, qui est l'œuvre mystique principale du grand victorin, mais du *Beniamin minor*. Au contraire dans les *Sermones in solemnitatibus Sanctorum* que le saint composa l'année de sa mort, un certain nombre de passages s'inspirent du *Beniamin maior* ou en sont même la copie littérale, bien que Richard ne soit jamais mentionné. Antoine y adopte la doctrine de la double contemplation infuse enseignée par Richard, la *mentis elevatio* et la *mentis alienatio*, dont il ne parle jamais dans les *Sermones dominicales*, quoique cet ouvrage-ci soit trois fois plus long que les *Sermones sanctorales*, et que tant d'occasions s'offrissent pour en parler. Il y a eu manifestement une évolution dans la doctrine mystique du Saint. Nous croyons que lors de ses études théologiques Antoine n'étudia ou ne connut guère Richard de Saint-Victor, et que l'influence de la mystique victorienne sur le dernier ouvrage du saint est due à l'amitié intime qui l'unit au victorin Thomas de Verceil ; quant au passage des *Sermones dominicales* inspiré du *Beniamin minor*, il date probablement de 1229, quand le Saint acheva son premier ouvrage. »

Gallus. Pour nier toute influence de ce dernier sur saint Antoine, il faudrait avoir étudié auparavant les écrits de l'abbé de Verceil, composés avant la mort du jeune franciscain : son commentaire mystique sur Isaïe (1219) ; ses gloses sur la *Hiérarchie Céleste* (1224). D'autre part, il faudrait être bien sûr que les écrits de saint Antoine sur lesquels on raisonne sont bien authentiques.

Pour les *Sermones in Psalmos* (1) la question est définitivement réglée.

Le P. Callebaut vient de montrer tout récemment (2) que les *Sermones in Psalmos* publiés à Bologne en 1757, par Azzoguidi, d'après le soi-disant autographe de saint Antoine, conservé à Padoue, avaient pour auteur Jean d'Abbeville (3), et l'éminent franciscain de Quaracchi

(1) A. M. Azzoguidius, O. M. conv., *Sancti Antonii Ulyssiponensis cognomento Patavini Sermones in Psalmos*, Boloniae, 1757. Cette édition reproduit aussi, p. IX-XXXIII, la vie de saint Antoine par Polentone ; à Milan, nous avons étudié de cette dernière vie l'édition de 1476 : « Sicconis Polentonii Sancti Antonii Confessoris de Padua vita incipit feliciter. MCCCCLXXVI, die XI Mensis Iunii finem habuit faeliciter » (Ambrosiana, Incun. 69) ; au fol. 19r Polentone raconte l'apparition de saint Antoine à Thomas Gallus. Sur cette vie de Polentone, voir Denifle, *Archiv.*, I, p. 630; Delorme, *A.F.H.*, 1920, p. 289 ; voir l'étude de G. Bellencini : *Sull'autenticità* della « *Expositio in Psalmos* » *di Sant'Antonio* dans *Il Santo*, Padova III (1930-1931), p. 125-135.

(2) P. A. Callebaut, O. F. M., *Les Sermons sur les Psaumes imprimés sous le nom de saint Antoine, restitués au cardinal Jean d'Abbeville*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 1932, p. 161-174.

(3) *Idem*, p. 173 : « Si la critique a miné le fondement d'une tradition qui attribue depuis quelques siècles une œuvre exegético-morale de Jean d'Abbeville à saint Antoine, elle n'a pas travaillé uniquement pour détruire. L'examen de l'authenticité du *Beatus vir* oblige désormais d'unir deux grandes âmes qui se connurent certainement. De nombreux liens communs, qui mériteraient d'être mis en pleine lumière, durent nécessairement les rapprocher. Dès 1218, au plus tard, Abbeville vit les franciscains en action à la cour d'Honorius III; collaborateur de Romain cardinal-légat pour ramener les Albigeois, Jean se trouva à travailler un champ

cite de ces sermons 15 autres collections (1). On rejette à juste titre comme œuvre antonienne l'*Interpretatio mystica in Sacram Scripturam* (2) ; mais qu'on y prenne garde : cette déclaration d'inauthenticité pourrait bien rejaillir sur un certain nombre des *Sermones Dominicales et in Solemnitatibus*, et changer de fond en comble l'étude des sources patristiques de saint Antoine. Les *Sermones Dominicales* et l'*Interpretatio mystica* sont deux œuvres parallèles ; sur tous les points que nous avons examinés, les *Sermones* reproduisent matériellement l'*Interpretatio mystica*, qui en est la source directe.

où Antoine exerça son ministère apostolique ; comme cardinal, Abbeville assista son protecteur Grégoire IX dans la canonisation de saint François ; ensuite il fut envoyé comme légat en Espagne et en Portugal, patrie de notre Saint. La dévotion du Cardinal à Jésus et à sa Mère lui dicta un Commentaire sur le Cantique des cantiques où la Mère applaudit son Fils et où le Fils se réjouit avec sa Mère, et où la Mère décrit les privilèges du Fils, tandis que ce dernier exalte l'excellence de sa Mère. Cette apothéose de la Mère de Jésus ne put que captiver l'âme si dévote à Marie de l'ardent apôtre franciscain. » Nous avons tenu à reproduire ce texte du P. Callebaut, parce qu'il nous ouvre des aperçus très précieux sur la parenté spirituelle entre saint Antoine de Padoue et Jean d'Abbeville, et sur leurs relations, ce qui constitue un très réel et très intéressant progrès dans l'hagiographie antonienne.

(1) *Idem*, p. 169 : « La tradition manuscrite ne favorise guère le Saint de Padoue. Le maître régent de Paris, sans pouvoir se glorifier que tous les Mss. témoignent en sa faveur, voit six témoins des XIII^e^ et XIV^e^ siècles soutenir ses droits d'auteur, et en plus une respectable tradition littéraire lui revendique la paternité du *Beatus vir*. »

(2) Le P. Pou y Marti, *op. cit.*, *Antonianum* VI (1931), p. 230, est très affirmatif : « Neque gravioris momenti pro paternitate antoniana defendenda reputantur aliae Concordantiae bibliorum in festivitatibus Beatae Mariae Virginis, et Interpretatio vel Collatio mystica in S. Scripturam, id est universam, a Genesi usque ad Apocalypsim, quam ex codice biblioth. conventus minoriti de Mirecourt, in Lotharingia, eductans edidit laudatus I. de la Haye, Lugduni, 1653, pp. 464-656. »

Quelle relation précise y a-t-il entre ces deux œuvres? Si l'une est inauthentique, qu'en est-il de l'autre, du moins dans certaines de ces parties? Il faudrait le rechercher avec la plus rigoureuse précision. L'étude des sources de ces sermons (1) devrait porter tout d'abord sur leur rapport avec l'*Interpretatio*.

Malgré les bonnes études déjà parues, l'essentiel reste donc à faire, nous semble-t-il, pour les écrits antoniens ; sauf pour les *Sermones in Psalmos*, on n'est pas à l'aise dans cette littérature antonienne. On n'a pas l'impression de marcher en terrain solide. Il ne nous appartient pas d'entreprendre ce travail ; nous essayerons simplement d'y contribuer quelque peu en éditant les œuvres de l'Abbé de Verceil.

*
* *

Aux XIII[e] et XIV[e] siècles l'influence de Thomas Gallus est très limitée chez les Frères Prêcheurs qui devaient manquer totalement de sympathie pour un adversaire si décidé de l'intellectualisme. Albert le Grand, sans le citer, semble bien le viser personnellement en plusieurs passages de ses commentaires dionysiens. Par contre, l'Abbé de Verceil est beaucoup plus connu dans l'Ordre Franciscain : dans la Somme attribuée à Alexandre de Halès, on trouve des citations fort importantes de l'Abbé de Verceil qui pourraient bien avoir quelque intérêt pour la datation de certaines parties de cette Somme (2). Thomas Gallus n'est pas non plus étranger à saint Bonaventure (3),

(1) L'étude fort intéressante du P. G. Cantini, O. F. M., *De fontibus Sermonum S. Antonii, qui in editione Locatelli continentur*, dans *Antonianum*, VI (1931), p. 327-360, aurait été nous semble-t-il, plus directe, si on s'était référé pour chaque cas à l'*Interpretatio mystica*.

(2) *Alexandri de Halès Summa Theologica*, éd. de Quaracchi, t. II, p. 537, 539, 672, etc... Les textes sont très importants et nous y reviendrons dans un autre travail.

(3) Voir P. Longpré, O.F.M., *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Arch. Franc. Hist.*, XIV (1921), p. 75 : « Exposant (*Collationes in Hexameron*, col. XXII, n. 24; éd. de

à Scot, à François de Meyronnes (1). Plusieurs *Spuria* de saint Bonaventure sont aussi inspirés par l'Abbé de Verceil. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans des détails. Ils trouveront place dans d'autres travaux. Mais d'une façon générale on peut affirmer avec certitude que Thomas Gallus a trouvé beaucoup plus d'écho au XIII[e] siècle dans l'Ordre Franciscain que chez les Prêcheurs. Il y avait évidemment plus de sympathie intellectuelle entre le victorin et les fils de saint François; et sans doute le souvenir de l'intimité entre Thomas Gallus et leur frère, l'un de leurs tout premiers maîtres dans les voies de Dieu, n'était-il pas absent de leur pensée.

P. G. Théry, O. P.

Quaracchi, vol.V, p. 447) une de ses conceptions synthétiques familières, il (S. Bonaventure) compare l'âme aux hiérarchies des puissances célestes, aux neuf chœurs des Anges. Un nombre égal d'actes ou de degrés hiérarchiques doit ordonner l'âme vers Dieu. Saint Bonaventure, après avoir corrigé la division proposée par l'Abbé de Verceil, les répartit en trois groupes. » *Ibid.*, n. 1 : « Abbas Vercellensis assignavit tres gradus scilicet naturae, industriae, gratiae, non videtur quod aliquo modo per naturam anima possit hierarchizari. Et ideo nos debemus attribuere industriae cum natura, industriae cum gratia et gratiae super naturam et industriam. » Toutefois, dans l'*Itinéraire*, le Docteur Séraphique s'en tient à la division de l'Abbé de Verceil. *Itiner.*, c. IV, n. 4 (306). »

(1) Dans ses commentaires sur les Sentences, François de Meyronne cite assez peu Denys. Le plus souvent, il en résume la pensée ; mais sous ces résumés on peut reconnaître assez fréquemment la paraphrase de Thomas Gallus. Dans ses commentaires sur Denys, le Docteur franciscain ne cite pas non plus littéralement le texte de Denys; cependant la version de Sarrazin est reconnaissable; on y trouve aussi de nombreuses réminiscences de l'*Extractio* de Thomas Gallus. Comme nous l'avons dit, il serait hors de propos de traiter ici le problème fort important de l'influence de Thomas Gallus dans l'Ordre Franciscain. Ces quelques notes suffisent pour nous permettre de nous demander si le souvenir de l'intimité entre l'Abbé de Verceil et saint Antoine de Padoue n'a pas contribué quelque peu à cette influence de Thomas Gallus.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

II. — Art et Doctrines

(suite et fin) (1)

Tandis que M. Bremond consacrait tous ses soins à l'étude du renouveau intérieur et mystique du catholicisme français à partir du XVI[e] siècle, M. H. Busson au contraire, et le sujet choisi n'est pas moins intéressant, examine les formes de la pensée areligieuse et antireligieuse à la même époque. Son premier travail fut une thèse sur les sources et le développement du rationalisme, travail qui l'a conduit à confronter avec les positions des libertins celles des apologètes et des controversistes catholiques de Charron à Pascal (2). Ce nouvel ouvrage, malheureusement un peu confus, est d'un indiscutable intérêt; il abonde en vues historiques neuves sur les origines de la pensée de Descartes ou de Pascal; il nous fait entrevoir tout un monde, aujourd'hui presque entièrement ignoré, dont il ne nous dissimule pas les déficiences intellectuelles, surtout du côté catholique, mais dont il fait revivre les préoccupations et les attitudes d'esprit avec une vraie sympathie et un souci méritoire de l'information directe. Peut-être cependant les sources latines, dans lesquelles se retrouve le meilleur de la pensée théologique, sont-elles restées un peu étrangères à l'auteur. Le sujet est d'ailleurs immense, une série imposante d'ouvrages serait nécessaire pour l'exploiter à fond. D'après l'étude de M. B.,

(1) Cf. *La Vie Spirituelle* de décembre 1933, Supplément, pp. [179]-[189].

(2) H. Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*; Paris, Vrin, 1933; in-8, 665 pp.

il semble bien que la force et l'acuïté de l'esprit critique, l'élan victorieux de la raison, soient du côté des libertins (« athéisme marque de force d'esprit... », disait Pascal); l'incrédulité monte comme une marée qui déborde de toute part les positions des apologètes dont les lourds raisonnements théologiques, encore affadis par les recherches d'un style précieux et affecté, se révèlent singulièrement inefficaces; ces écrivains se voient réduits à adopter des arguments de désespoir comme le pari de Pascal — classique avant Pascal (1) — ou même à faire appel à un scepticisme exagéré

(1) M. Busson signale que l'argument du pari est employé de façon quasi technique par les controversistes du début du XVII[e] siècle dans la question de l'immortalité de l'âme. En effet, sous l'influence de l'averroïsme padouan, cette doctrine, essentielle à la morale et à la religion chrétienne, était tenue par beaucoup comme indémontrable par la raison. Seul Descartes, écrit M. B., apportera la philosophie spiritualiste de nouvelles armes. Quant à l'argument du pari, l'auteur, trop exclusivement attaché à l'influence de l'averroïsme, en cherche les origines dans l'Italie du XVI[e] siècle. « Les textes les plus anciens que nous connaissions, écrit-il, sont d'origine italienne » (p. 557). Or le R. P. M.-H. Lelong (*Aux sources du pari de Pascal* [*La Vie Intellectuelle*, 1931, pp. 297-306]) cite des théologiens du XII[e] siècle (Alain de Lille par exemple) qui utilisent justement l'argument, et dans la forme qu'il revêt avant Pascal, à propos de l'immortalité de l'âme. Par ailleurs, M. B. signale que le jésuite Jean de Lorni se réfère, sur ce point, au commentaire sur le livre de la Sagesse d'un certain Holkot dont il avoue n'avoir pu retrouver l'ouvrage (p. 549 et la note). Il s'agit manifestement du dominicain anglais Robert Holkot († 1349) dont les *Praelectiones in librum Sapientiae* ont été fréquemment rééditées à la Renaissance. Ce religieux, véritable humaniste, est, en philosophie, un sceptique et un anti-aristotélicien déclaré. Par ailleurs la préface de l'édition des *Praelectiones*, faite à Bâle en 1586, attribue au même auteur un *De Immortalitate Animae*. On trouve donc déjà rassemblé, dans la première moitié du XIV[e] siècle, un faisceau d'idées dont M. B. montre la conjonction chez les auteurs du XVII[e] siècle : argument du pari employé au sujet de l'âme, attention spéciale consacrée, dans une monographie particulière, à la question de son immortalité, scepticisme philosophique et opposition déterminée à Aristote. Il y a là, évidemment, une source importante à exploiter, d'autant que ce Robert Holkot ne fut pas, de son temps, un isolé. Il appartenait au milieu de Richard de Bury, évêque de Durham, sous le nom duquel il publia l'un des premiers manuels de bibliophilie : *Philobiblion seu de amore librorum et de institutione bibliothe-*

— le « pyrrhonisme » de Montaigne et de Pascal — pour tenter de discréditer, de façon radicale, toutes les démarches de la raison.

Alors que M. Bremond se plaisait à décrire des ascensions spirituelles, M. Busson se présente comme l'historien convaincu d'une décadence progressive de l'esprit religieux et de la spéculation chrétienne : il montre les lointaines préparations du déisme facile de Voltaire et de l'impiété agressive affichée par la Révolution française. Si les deux tableaux s'opposent, ils paraissent néanmoins aussi exacts l'un que l'autre; cette divergence met simplement en lumière le divorce opéré entre la pensée chrétienne et la pensée profane, la société religieuse et la société laïque qui reste l'un des fruits les plus authentiques de la civilisation de la Renaissance.

Parmi les écrivains chrétiens qui, sous l'influence de Descartes, essayèrent de retrouver ou d'élaborer une vue chrétienne du monde, il n'en est pas de plus connu que Malebranche. M. L. Labbas a choisi, comme sujet d'une thèse pour le Doctorat ès lettres, l'exposition du problème de la grâce et de la liberté selon le système de Malebranche (1). Question d'importance, comme l'on voit, et des plus scabreuses pour qui n'est pas un spécialiste de la théologie. L'auteur établit de façon correcte, mais un peu courte, les thèses opposées du molinisme et du thomisme, puis s'étend davantage sur la pensée originale de Malebranche; il l'expose et la juge avec une certaine sympathie nuancée d'ailleurs d'opportunes réserves. En effet la conscience catholique a ratifié l'arrêt, un peu brutal, de Bossuet écrivant à un disciple de l'oratorien : « Vous détruisez également Molina et les thomistes, mais vous ne dites rien que l'on puisse mettre à la place; vous ne faites que payer le monde de belles paroles »

carum. On voit, par cet exemple (on aurait pu en choisir d'autres), combien de questions soulève l'enquête de M. B. C'est le signe qu'elle touche un vrai problème (Sur R. Holkot, cf. Veberweg-Geyer, *Grundriss der Ges. der Phil.*, 1928, p. 589; sur R. de Bury, une série d'excellents articles du R. P. de Ghellinck parus dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* en 1922).

(1) L. Labbas, *La Grâce et la Liberté dans Malebranche*; Paris, Vrin, 1931; in-8, 410 pp.

(cité p. 330). Le *Traité de la nature et de la grâce* fut mis en effet à l'*Index* par un décret du 21 novembre 1689. Il demeurait néanmoins intéressant, au point de vue de l'histoire, d'examiner une tentative malheureuse consacrée à la solution de l'un des problèmes les plus discutés par la théologie latine postérieure au Concile de Trente.

III. — Études mennaisiennes

La controverse catholique contre l'athéisme et « l'indifférence en matière de religion », dont M. Busson raconte les premières démarches, n'est pas close, de façon définitive, par la tempête révolutionnaire. Sous une forme quelque peu renouvelée, la discussion est reprise par l'abbé F. de Lamennais (1). A l'encontre de Malebranche, celui-ci élimine complètement la philosophie cartésienne, pour laquelle il n'a que des sarcasmes.

Le centenaire du mouvement mennaisien (*les Paroles d'un Croyant*, qui en marquent le terme, sont de 1834) donna occasion, ces années dernières, à une série de publications diverses. Tandis que M. G. Goyau et M^lle^ de Lallemand éditent et annotent les lettres de Montalembert à Lamennais (2), le R. P. Dudon publie, dans la *Revue de Philosophie*, des extraits de la correspondance échangée entre l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* et la famille de Senfft (3). D'utiles documents sont ainsi versés au dossier de l'histoire.

(1) M. Busson, qui ne craint pas de signaler au passage certains rapprochements entre les auteurs qu'il étudie et le pragmatisme apologétique d'un Barrès et d'un Maurras, semble, par contre, ignorer Lamennais. Cependant il note qu'une apologétique fondée sur le consentement universel des peuples avait déjà des partisans au début du XVII^e^ siècle. Par ailleurs M. B., qui n'est pas tendre pour cette invasion du sentiment dans la religion qui, aux yeux de M. Bremond, constitue l'un des charmes spirituels français, pourrait trouver chez Lamennais les manifestations d'une tendance analogue à la sienne.

(2) G. Goyau et P. de Lallemand, *Lettres de Montalembert à La Mennais*; Paris, Desclée de Brouwer, 1932; in-8, XXVII-323 pp.

(3) P. Dudon, S. J., *Autour de l'* « *Essai sur l'Indifférence* », dans *Revue de Philosophie*, 1933, pp. 60-75, 191-206.

La *Revue des Deux Mondes*, de son côté, a offert à ses lecteurs, sous la signature de M. Victor Giraud, une suite d'articles consacrés à la vie tragique de Lamennais (1). Il était difficile de faire choix d'un meilleur biographe. Celui-ci essaie de décrire, à travers les étapes mouvementées de sa carrière, la physionomie intellectuelle et sentimentale, morale et religieuse, de l'homme de la Chênaie. Il attache une juste importance à ce fait que l'abbé Féli fut une sorte de converti : il n'a fait sa première communion qu'en 1804 à vingt-deux ans. De là un certain manque initial d'adaptation, certains excès dans les manifestations de son zèle religieux. Dans la suite, ordonné prêtre après de longues et douloureuses hésitations, il ne s'est jamais trouvé placé dans les cadres de l'administration ecclésiastique; il vit et se développe seul, en marge de tout milieu organisé, de tout ministère régulier qui eussent été pour lui une sauvegarde et un appui. S'il eut, dans sa jeunesse, quelques velléités d'entrer dans la Compagnie de Jésus, où il eût trouvé une méthode de formation et un principe de stabilité, il ne donna pas suite à ce dessein. En ce qui touche au portrait moral de son héros, M. G. se refuse à tout expliquer chez lui par l'orgueil de l'esprit, tandis qu'il insiste au contraire sur une sensibilité qui fut toujours ombrageuse et frémissante. Un véritable intellectuel est conscient du propre jeu de son esprit, dont il connaît la relativité et les limites; Lamennais est un affectif qui colore de sentiment les notions les plus abstraites auxquelles il accorde, par le fait même, une valeur définitive et absolue; il lui manqua toujours, écrit M. Giraud, le sens de la réalité et de l'histoire. Paroles profondes et qui portent; il semble que l'on ne puisse pousser plus loin, avec plus de clairvoyance et de sympathie, l'analyse de ce caractère tourmenté.

Privé de l'appui extérieur d'un milieu organisé, Lamennais est également démuni d'une philosophie chrétienne traditionnelle qui lui eût procuré, avec des certitudes fondamentales, un point de départ assuré pour le développement de sa pensée religieuse. Comme il entend bien cependant poser et résoudre un problème universel et qu'il aggrave encore, s'il est possible, le scepticisme dont faisaient preuve les apolo-

(1) V. Giraud, *La Vie tragique de Lamennais*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 mars, 1er avril, 1er et 15 mai 1933.

gètes du XVII[e] siècle, il ne lui reste d'autre recours, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, que le « sens commun » et le « consentement universel » de l'humanité. Ainsi les tendances sociales imprègnent-elles sa pensée philosophique la plus profonde; elles le conduiront, après sa rupture avec l'Église, à élaborer une manière de socialisme métaphysique et religieux. Ce « romantisme social » de Lamennais a été étudié par M. Jacques Poisson dans sa thèse de doctorat ès lettres (1). L'auteur s'y montre soucieux d'établir des connexions historiques; il indique, par exemple, comment Lamennais, par réaction contre l'afféterie sentimentale et l'individualisme qu'avait connus l'Ancien Régime, porte tout l'effort de sa pensée sur le terrain social. Les problèmes qu'il examine sont ceux de la souveraineté du peuple, de la légitimité de la famille et de la propriété, de la nature de l'État et des rapports internationaux. Les associations constituent le moyen nécessaire pour obtenir une égale liberté et dignité pour tous les citoyens, pour les membres des classes laborieuses en particulier. M. Poisson rapproche, avec raison, les idées de Lamennais des doctrines sociologiques d'Enfantin, de Saint-Simon et d'A. Comte imprégnées elles aussi d'aspirations religieuses et d'ambitions cosmiques. En somme, ce à quoi s'oppose le plus directement Lamennais c'est au laïcisme politique et social hérité de la Renaissance; s'il est partisan de la séparation de l'Église et l'État, c'est pour mieux assurer à l'Eglise le rôle supérieur qui lui revient dans la société universelle des esprits. Il est impossible de suivre ici tout le détail de l'ouvrage qui tient compte de l'évolution historique des spéculations mennaisiennes et signale l'influence d'une doctrine dont Paul-Boncour écrivait récemment qu'elle est aujourd'hui plus actuelle que jamais (cité p. 309).

Ce sentiment qu'avait Lamennais de réaliser, sur le plan social, une sorte de retour au Moyen-Age explique en partie ce fait que deux des hommes qui devaient restaurer en France les Ordres religieux anciens, Dom Guéranger et le P. Lacordaire, se trouvèrent un moment entraînés dans le mouve-

(1) J. Poisson, *Le Romantisme social de Lamennais. Essai sur la Métaphysique des deux Sociétés : 1833-1854* (Bibl. d'Hist. de la Phil.); Paris, Vrin, 1932; in-8, 472 pp.

ment de la Chênaie. Plus heureux que le maître, ils surent grouper autour d'eux, sous la garantie des règles vénérables, ce milieu fraternel et religieux indispensable à quiconque veut consacrer à l'Église la totalité de son effort et de sa vie. La question des rapports entre le futur Abbé de Solesmes et Lamennais vient d'être agitée, avec une certaine âpreté, dans un livre récent (1). On ne pense pas que le nouvel ouvrage soit appelé à modifier beaucoup la physionomie bien connue de l'Abbé de Solesmes, l'auteur semble ne l'avoir pas considérée avec le minimum de sympathie requise pour la bien comprendre. On est cependant d'accord avec lui pour reconnaître que la biographie de Dom Guéranger, publiée à Solesmes — quels qu'en soient par ailleurs les mérites —, appartient plutôt au genre édifiant et que certains traits de détail et certains développements appellent des réserves ; mais tout cela pouvait être noté d'une plume plus légère.

L'attitude de l'Abbé Guéranger, collaborateur occasionnel plutôt que disciple proprement dit de Lamennais, fut aussi, si l'on en croit deux articles bien documentés, celle du P. Lacordaire (2). Un moment séduit par l'ascendant de l'homme, partageant certaines de ses idées de rénovation religieuse et sociale, le futur dominicain combattit deux ans avec lui en faveur de la liberté de l'Église et des droits du Saint-Siège, sans approuver pour autant une philosophie et une théologie qui l'inquiétaient (3). Ces conclusions prennent une nouvelle force de ce fait que, même au temps de la

(1) E. Sevrin, *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de Dom Guéranger*; Paris, Vrin, 1933; in-12, 354 pp.

(2) H.-D. Noble, O. P., *Pourquoi Lacordaire s'est-il séparé de Lamennais?* dans *Année Dominicaine*, 1932, pp. 341-353, et J. Pictave, *La Séparation de Lacordaire et de La Mennais*, dans *La Vie Intellectuelle*, 1932 (XVIII), pp. 181-201.

(3) Lacordaire était plus soucieux que Lamennais de la philosophie traditionnelle de l'Église; on pourra consulter à ce sujet le chapitre VIII de ses *Considérations sur le Système philosophique de M. de La Mennais* intitulé : *Doctrine de saint Thomas sur l'usage de la philosophie dans l'Église*, et un discours prononcé à la distribution des prix de l'école de Sorèze, en 1859, sur les études philosophiques. Ces pages sont à relire en un temps où la notion de *philosophie chrétienne* est, de nouveau, débattue.

période mennaisienne de leur existence, les abbés Guéranger et Lacordaire, au point de vue intellectuel, ne sympathisaient pas. C'est le signe que l'un ou l'autre, sinon l'un et l'autre, n'étaient pas de parfaits disciples du maître.

En ce qui concerne Lacordaire et ses rapports avec Lamennais, l'un des meilleurs documents est une lettre de lui adressée au baron d'Eckstein et publiée dans l'*Univers* du 22 juin 1834. Sur la personnalité curieuse, et aujourd'hui un peu oubliée, du prodigieux baron qui, lui aussi, fit partie du cercle des amis de l'homme de la Chênaie, on lira avec fruit le travail judicieux et documenté du R. P. Burtin (1).

IV. — Figures d'Éducateurs

Lamennais, Guéranger, Lacordaire, ce sont les grands noms de la controverse catholique au XIX[e] siècle. L'éclat qui les entoure ne doit pas faire oublier une pléiade de bons serviteurs de l'Église qui voulurent consacrer leur vie à l'enseignement de la jeunesse. Tandis que ceux-là bataillaient par la parole et par la plume, ceux-ci travaillaient, dans le silence, à la même œuvre; les uns et les autres tentaient de christianiser à nouveau la société française (2). Parmi ces figures d'éducateurs émergent quelques hommes d'un mérite particulier. C'est par exemple le Frère Philippe Branciet (1792-1874), Supérieur des Frères de la Doctrine chrétienne, dont M. G. Rigault retrace l'infatigable activité (3). A dix-huit ans il fait déjà la classe, plus tard il composera une

(1) N. Burtin, O. P., *Un semeur d'idées au temps de la Restauration, le Baron d'Eckstein*; Paris, de Boccard, 1931; in-8, XVIII-408 pp.

(2) Il est juste de faire remarquer que le P. Lacordaire accordait lui aussi une importance très spéciale à l'éducation chrétienne de la jeunesse dont il comprenait l'urgente nécessité. Ses projets rencontrèrent, sur ce point, les mêmes obstacles que ceux de son confrère le P. Mazzuchelli; il ne put les réaliser que partiellement. Ayant quitté la prédication, il consacra les dix dernières années de sa vie au Collège de Sorèze.

(3) G. Rigault, *Un grand Éducateur apostolique, le Frère Philippe*; Paris, Bloud et Gay, 1932; in-16, 231 pp. La couverture est ornée d'un portrait, magnifique de simplicité et de force, exécuté par Horace Vernet en 1844.

série de manuels scolaires et d'ouvrages pédagogiques, puis, comme Supérieur Général, il présidera pendant trente-cinq ans au développement et à l'expansion missionnaire de son Institut. Sous son gouvernement le nombre des Frères passera de deux mille à dix mille.

L'abbé Lalanne (1795-1879) fut avec l'abbé Chaminade l'un des fondateurs de la Société de Marie dont il contribua à orienter l'activité du côté de l'enseignement. Après avoir dirigé ou fondé divers établissements, il donna sa pleine mesure comme directeur du Collège Stanislas de 1855 à 1870. Il opéra le relèvement de la maison et assura sa prospérité grâce à une sage organisation et à d'heureuses initiatives dont le souvenir et la tradition lui survivent encore aujourd'hui. Les anciens élèves du Collège — je m'en porte garant pour ma part — liront avec un intérêt filial les pages dans lesquelles M. P. Humbertclaude décrit la vie et la méthode pédagogique de ce grand éducateur chrétien de la jeunesse au XIX[e] siècle (1).

Les lois scolaires qui, à la fin du siècle et au début du siècle suivant, vinrent entraver l'action pédagogique de l'Église n'empêchèrent pas ses membres de poursuivre une tâche bienfaisante entre toutes. On s'en convaincra en lisant l'ouvrage consacré au P. Brisson et aux Oblats de Saint François de Sales (2) et l'attachante biographie de Mgr Julien par M. le Chanoine Alleaume (3).

A côté de cette galerie de figures ecclésiastiques, il convient de faire place à ce modèle des philosophes chrétiens que fut Léon Ollé-Laprune (1839-1898). Avec le prestige qui s'attache à un haut enseignement, il sut montrer comment la foi catholique réalise une attitude intellectuelle supérieure à toute philosophie « séparée », étant plus accueillante à la vérité que tout système, plus soucieuse aussi de ne laisser perdre aucune valeur humaine dûment éprouvée. Le croyant,

(1) P. Humbertclaude, *Un Éducateur chrétien de la jeunesse au XIX[e] siècle, l'Abbé Lalanne*; Paris, Bloud et Gay, 1933; in-12, 313 pp.

(2) *Les Oblats de Saint François de Sales* (Collection « Les Ordres Religieux »); Paris, Letouzey et Ané, 1933; in-16, 160 pp.

(3) C.-J. Alleaume, *Monseigneur Julien, Évêque d'Arras, Membre de l'Institut* (Collection « Les Maîtres d'une Génération »); Paris, Bloud et Gay, 1932; in-16, 153 pp.

conscient de ses responsabilités intellectuelles, se doit d'être plus sincère que nul autre devant les problèmes de la connaissance et de la vie. Telles sont les réflexions qu'éveille la biographie de son ancien maître que vient d'écrire, avec talent et émotion, M. Maurice Blondel, réflexions que confirme la lecture des fragments de l'œuvre du philosophe, publiés par son neveu M. Jacques Zeiller, dans la collection des *Moralistes chrétiens* (1). Ce bel équilibre du cœur et de l'esprit, de la raison et de la foi, dont Ollé-Laprune a donné l'exemple, permet de mesurer le chemin parcouru par la pensée chrétienne depuis l'essai philosophique et apologétique de Lamennais.

V. — Questions contemporaines

On vient de noter, au cours du XIX[e] siècle, une série de manifestations qui, de façon ou d'autre, dénoncent le désir de ne plus considérer l'état de choses hérité de la Renaissance comme un idéal définitif et intangible. Ces mêmes tendances, la chose est signaler, se font jour également au sein des diverses Confessions protestantes. Ainsi M. G. Coolen, après avoir décrit d'une plume alerte, dans un petit volume bourré de renseignements, la situation actuelle de l'Église Établie d'Angleterre, consacre plusieurs chapitres aux tentatives d' « Union des Églises » poursuivies par les prélats anglicans et par certains laïques influents de la même obédience (2). L'auteur montre comment l'inter-communion se trouve réalisée, sur des bases fragiles d'ailleurs, avec les Vieux-catholiques et certains patriarches orientaux; en ce qui concerne l'union avec Rome, il met en garde les catholiques contre tout optimisme excessif et tout espoir prématuré, ce qui est la sagesse même.

La thèse de M. Max Dominicé sur l'*Humanité de Jésus d'après*

(1) M. Blondel, *Léon Ollé-Laprune* (même collect.); Paris, 1932; 154 pp. — J. Zeiller, *Léon Ollé-Laprune* (Collection « Les Moralistes Chrétiens »); Paris, Galbada, 1932; in-12, VIII-320 pp.

(2) G. Coolen, *L'Anglicanisme d'aujourd'hui* (Bibl. cath. des sciences rel.); Paris, Bloud et Gay, 1933; in-12, 203 pp.

Calvin présente plus d'intérêt comme examen de conscience du protestantisme contemporain devant le problème du Christ qu'à titre d'essai de théologie calvinienne (1). Cependant les chapitres qui ont pour objet les « passions » du Christ montrent que le Réformateur avait conservé, sur ce point, les doctrines classiques de la théologie traditionnelle (2). Mais le meilleur du livre est ailleurs, dans les sentiments de foi profonde que manifeste l'auteur à l'égard de la Personne de Notre-Seigneur et dans l'aveu qu'il fait de l'insuffisance de la christologie protestante actuelle. Ni la critique rationaliste des documents sacrés, ni l'expérience religieuse individuelle, ne permettent d'atteindre un Médiateur tout-puissant et divin, objet inconditionné de foi et d'amour. Les problèmes que pose la vie chrétienne journalière ne peuvent « trouver de réponse satisfaisante que dans la doctrine trinitaire et la christologie des deux natures » (p. 25). Pour un catholique la chose est bien certaine puisqu'il ne peut y avoir de foi divine sans la confession expresse de ces deux vérités, il n'en est que plus émouvant de trouver pareille assertion sous la plume de l'un de nos frères séparés. Ce Christ « théologique » de Calvin, auquel M. D. prêche le retour, se trouve être, de fait, le Christ d'avant Calvin, celui de Nicée et de Chalcédoine dont le libre examen, hérité de la Réforme, a défiguré, peu à peu, puis détruit tous les traits.

Sous ce titre : *Témoins du Spirituel*, M. P. Archambault réunit, dans un *Cahier de la Nouvelle Journée*, une série d'études consacrées à divers littérateurs et philosophes de notre temps (3). On remarquera les essais qui ont trait à Gabriel Marcel et à François Mauriac. Cette nouvelle publication

(1) M. Dominicé, *L'Humanité de Jésus d'après Calvin*; Paris, Ed. « Je Sers », 1933; in-12, 234 pp. Cet ouvrage, écrit par un non-catholique sur un sujet dogmatique, tombe, *ipso facto*, sous la loi de l'*Index*.

(2) Le mot « passion » est à entendre ici dans le sens qu'il possède dans le langage de la théologie : il désigne tout mouvement, tout acte de l'appétit sensible, comme la joie, la tristesse, la colère. Dans la mesure où ces mouvements sont réglés par la raison, comme c'est évidemment le cas pour le Christ, ils ne connotent aucune imperfection morale.

(3) P. Archambault, *Témoins du Spirituel*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 24, 195 pp.; Paris, Bloud et Gay, 1933.

montre de nouveau à quel point M. Archambault reste soucieux de ce large humanisme chrétien dont il est redevable, à travers son maître M. Blondel, au philosophe de la certitude morale, L. Ollé-Laprune.

VI. — Éditions de Textes

Le R. P. Aloÿs Pottier, un spécialiste de l'étude des auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus, publie l'*Intérieure occupation d'une Ame dévote*, du P. Pierre Coton (1). L'édition est faite d'après celle de 1617. Profitant des travaux récents de M. Bremond et de Dom Huijben qu'il complète à son tour, l'éditeur, dans l'introduction, les notes et les appendices, examine les sources de la spiritualité toute « christologique » du P. Coton qu'il compare justement à celle du Cardinal de Bérulle. Il venge ainsi le confesseur de Henri IV de l'oubli immérité dans lequel le laissait le tome X de l'*Histoire du Sentiment religieux*. L'ouvrage, par le caractère savoureux et direct du style, par la belle simplicité toute française et tout imprégnée de saine théologie des sentiments de dévotion qu'il traduit, méritait, de tous points, les honneurs d'une réédition. Entre saint François de Sales et le Fondateur de l'Oratoire, son auteur tient une belle place parmi les premiers spirituels du XVII[e] siècle qui écrivirent en français.

Le quatrième volume de l'*Entrée à la Divine Sagesse* du P. Maur de l'Enfant-Jésus († 1690) vient de paraître par les soins du R. P. Pascal du Saint-Sacrement après avoir été publié dans les *Chroniques du Carmel* (2). On y trouvera l'exposé de cette pédagogie austère du sentiment religieux qui caractérise la spiritualité carmélitaine.

L'ouvrage écrit entre 1882 et 1884 par Vladimir Soloviev

(1) A. Pottier, S. J., *Le R. P. Pierre Coton, Intérieure occupation d'une Ame dévote*; Paris, Téqui, 1933; in-12, 345 pp.

(2) Pascal du T.-S.-Sacrement, *L'entrée à la Divine Sagesse, Traités de Théologie Mystique, composés par le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus*, Vol. IV, *Sanctuaire de la Divine Sapience*; Soignies (Belgique), Ed. des « Chroniques du Carmel »; 1933; in-16, 157 pp.

sur les fondements de la vie spirituelle (1) introduit le lecteur français dans le monde ancien, mais nouveau pour lui, de la théologie de l'Orient chrétien. Après tant de travaux et d'études consacrés au développement de la sentimentalité religieuse, c'est un repos pour l'esprit que de voir, avec Soloviev, ce sentiment ramené à ses sources objectives et sociales, qui sont la vie hiérarchique et mystique de l'Église du Christ. Le morcellement intellectuel, occasionné par la Renaissance, n'a pas de prise sur cette simple façon de présenter la vie chrétienne; elle lui laisse la valeur et la portée d'un mystère, mystère quotidien et continu, temporel et éternel.

Le Moyen-Age latin, dans ses meilleurs représentants, avait su conserver ou reproduire quelque chose de ces attitudes primitives de la pensée chrétienne, comme il avait gardé ou retrouvé le sens de la philosophie antique. C'est pourquoi cette période de l'histoire de la civilisation, pour le dire en passant, exerce un attrait particulier et possède un prestige spécial auprès de ceux qu'anime le souci d'une culture spirituelle véritable.

Rome.

H.-D. Simonin, O. P.

(1) Vladimir Soloviev, *Les Fondements Spirituels de la Vie*, traduit du russe par le R. P. G. Tzebricow, lettre-préface de S. Exc. Mgr Michel d'Herbigny; Paris, Beauchesne, 1932; in-12, 243 pp.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).